Programa editorial da
LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
"ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS"
de *MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS.*

VOLUMES PUBLICADOS:

1) *"Filosofia e Cosmovisão"* — 3.ª ed.
2) *"Lógica e Dialéctica"* (incluindo a Decadialéctica) — 3.ª ed.
3) *"Psicologia"* — 3.ª ed.
4) *"Teoria do Conhecimento"* — 3.ª ed.
5) *"Ontologia e Cosmologia"* — 2.ª ed.
6) *"Tratado de Simbólica"*
7) *"Filosofia da Crise"* (problemática) — 2.ª ed.
8) *"O Homem perante o Infinito"* (Teologia)
9) *"Noologia Geral"* 2.ª ed.
10) *"Filosofia Concreta"*
11) *"Sociologia Fundamental"* e *"Ética Fundamental"*

NO PRELO:

12) *"Filosofia Concreta dos Valores"*

COLEÇÃO TEXTOS FILOSÓFICOS — Sob a direção de *MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS.*

"Aristóteles e as Mutações" — Com o texto traduzido e reexposto, acompanhado de comentários, compendiados por *MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS.*
"O Um e o Múltiplo em Platão", de *MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS.*

A SAIR:

"Obras completas de Aristóteles"
"Obras completas de Platão"
— Acompanhadas de comentários e notas.

COLEÇÃO "OS GRANDES LIVROS":

"Don Quixote de la Mancha", de Miguel Cervantes — ilustrada, com gravuras de Gustave Doré — 3 vols. enc.
"Paraíso Perdido", de Milton, com ilustrações de Gustave Doré, em 2 vols
"Fábulas de La Fontaine", com ilustrações de Gustave Doré, em 3 vols.

A SAIR:

"A Ilíada", de Homero.
"A Odisséia", de Homero.
"A Eneida", de Virgílio.
"A Divina Comédia", de Dante, com ilustrações de Gustave Doré, em 3 vols.
"Gil Blas de Santilhana", de Le Sage, com ilustrações.

ANTOLOGIA DA LITERATURA MUNDIAL:

1) "Antologia de Contos e Novelas de Língua Estrangeira".
2) "Antologia de Contos e Novelas de Língua Estrangeira".
3) "Antologia de Contos e Novelas de Língua Portuguêsa".
4) "Lendas, Fábulas e Apólogos".
5) "Antologia do Pensamento Mundial".
6) "Antologia de Famosos Discursos Brasileiros".
7) "Antologia de Poetas Brasileiros".
8) "Antologia de Poetas Estrangeiros".

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

TEORIA DO CONHECIMENTO

(GNOSEOLOGIA E CRITÈRIOLOGIA)

3.ª EDIÇÃO

ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS
VOL. IV

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
PRAÇA DA SÉ, 47 — 1.º ANDAR — SALAS 11 e 12
FONES: 33-3892 e 31-0238
SÃO PAULO

1.ª edição — abril de 1954
2.ª edição — setembro de 1956
3.ª edição — agosto de 1958

Obras de

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

PUBLICADAS:

— "*Filosofia e Cosmovisão*" — 3.ª ed.
— "*Lógica e Dialéctica*" — 3.ª ed.
— "*Psicologia*" — 3.ª ed., no prelo.
— "*Teoria do Conhecimento*" — (Gnoseologia e Critèriologia) — 3.ª ed.
— "*Ontologia e Cosmologia*" — (As ciências do Ser e do Cosmos) — 3.ª ed.
— "*O Homem que Foi um Campo de Batalha*" — Prólogo de "Vontade de Potência", ed. Globo — Esgotada
— "*Curso de Oratória e Retórica*" — 6.ª ed.
— "*O Homem que Nasceu Póstumo*" — (Temas nietzscheanos) — Esgotada
— "*Assim Falava Zaratustra*" — Texto de Nietzsche, com análise simbólica — 3.ª ed., no prelo.
— "*Técnica do Discurso Moderno*" — 3.ª ed.
— "*Se a esfinge falasse...*" — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
— "*Realidade do Homem*" — Com o pseudônimo de Dan Andersen
— "*Análise Dialéctica do Marxismo*" — Esgotada
— "*Curso de Integração Pessoal*" — (Estudos caracterológicos) — 2.ª ed.
— "*Tratado de Economia*" — (Edição mimeografada) — Esgotada
— "*Aristóteles e as Mutações*" — Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos mais famosos comentaristas.
— "*Filosofia da Crise*" — (Problemática filosófica) — 2.ª ed.
— "*Tratado de Simbólica*"
— "*O Homem perante o Infinito* (Teologia)
— "*Noologia Geral*" — 2.ª ed.
— "*Filosofia Concreta*"
— "*Sociologia Fundamental*" e "*Ética Fundamental*"
— "*Práticas de Oratória*"
— "*O Um e o Múltiplo em Platão*"

NO PRELO:

* "*Assim Deus falou aos homens*" — Coletânea de trabalhos publicados com o pseudônimo de Mahdi Fezzan
* "*Filosofia Concreta dos Valores*"

A PUBLICAR:

* "*Os versos áureos de Pitágoras*"
* "*Pitágoras e o Tema do Número*"
* "*Tratado de Estética*"
* "*Tratado de Esquematologia*"
* "*Teoria Geral das Tensões*"
* "*Dicionário de Filosofia*"

* *"Filosofia e História da Cultura"*
* *"Tratado Decadialéctico de Economia"* — (Reedição ampliada do "Tratado de Economia")
* *"Filosofia da Afirmação e da Negação"*
* *"Temática e problemática das Ciências Sociais"*
* *"As três críticas de Kant"*
* *"Hegel e a Dialéctica"*
* *"Dicionário de Símbolos e Sinais"*
* *"Metodologia Dialéctica"*
* *"Discursos e Conferências"*

TRADUÇÕES:

* *"Vontade de Potência"*, de Nietzsche
* *"Além do Bem e do Mal"*, de Nietzsche
* *"Aurora"*, de Nietzsche
* *"Diário Íntimo"*, de Amiel
* *"Saudação ao Mundo"*, de Walt Whitman

ÍNDICE

Prefácio (Filosofia e Crítica) 11
Método de suspicácia 17

METAFÍSICA

TEMA I
Art. 1 — Conceito de Metafísica 21
Art. 2 — Método e divisão da Metafísica 29

GNOSEOLOGIA

TEMA I
Art. 1 — Gnoseologia e Critèriologia 35

PARTE SINTÉTICA

TEMA I
Art. 1 — Possibilidade do conhecimento (Dogmatismo e cepticismo) 41
Art. 2 — Crítica do probabilismo 49

TEMA II
Art. 1 — Origem do conhecimento 55
Art. 2 — Problemática do empirismo e do racionalismo 61
Art. 3 — Locke e o empirismo moderno 67
Art. 4 — Tentativas de conciliação 73

TEMA III
Art. 1 — Comentários decadialécticos 77

TEMA IV
Art. 1 — A essência do Conhecimento (objectividade e subjectividade) 93
Art. 2 — Realismo e idealismo 97
Art. 3 — Fenomenismo — Idealismo crítico absoluto — Existencialismo 103

PARTE ANALÍTICA

TEMA V

Art. 1 — Cepticismo grego — crise do conhecimento . 109
Art. 2 — Do probabilismo e do cepticismo 115
Art. 3 — Do pitagorismo a Platão 125
Art. 4 — O realismo aristotélico 139
Art. 5 — A polêmica dos universais 143
Art. 6 — O realismo moderado de Tomás de Aquino . 151
Art. 7 — A posição gnoseológica de Duns Scot 163
Art. 8 — Ockam e sua influência 187

A FILOSOFIA MODERNA

TEMA VI

Art. 1 — Nicolau de Cusa 191
Art. 2 — Descartes e Spinoza 195
Art. 3 — Leibnitz 201
Art. 4 — Do Empirismo (Locke, Bacon, Newton) 209
Art. 5 — Do Empirismo (Berkeley e Hume) 217
Art. 6 — A posição gnoseológica de Kant (Filosofia contemporânea) 223

CRITÈRIOLOGIA

TEMA VII

Art. 1 — A verdade e o êrro 235
Art. 2 — O critério da verdade 245
Art. 3 — Análise decadialéctica da verdade 251

PREFÁCIO

(FILOSOFIA E CRÍTICA)

Um dos grandes males, quase inevitáveis na filosofia, e que promoveu falsificações do pensamento, por meio de caricaturas (a famosa *ignoratio elenchi*), decorre muitas vêzes das posições de escolas, que digladiando-se entre si, de perspectivas angulares diversas, favorecem actualizações e virtualizações que provocam inúteis desentendimentos. A eterna disputa entre a homogeneidade do ser e a heterogeneidade do devir, entre o Um e o Múltiplo, e as tentativas de sínteses coordenadoras, em certos períodos históricos, não impedem sobrevenha a *crisis*, que abre abismos, aparentemente inflanqueáveis.

Não podemos deixar de reconhecer que desde Ockam para cá, instala-se a crise na filosofia moderna, que a escolástica, em seu segundo grande período, o da contra-reforma, não pôde evitar. A filosofia moderna caracteriza-se pela crise, pela separação das perspectivas, pelo predomínio do Múltiplo, do devir, salvo naturalmente aquelas correntes que se firmam nos sólidos pedestais aristotélicos e da escolástica, esta tão pouco conhecida e caricaturizada ao sabor da afectividade e da ignorância de muitos.

Sempre nos preocupou a procura de um método capaz de reunir as positividades das diversas posições filosóficas.

Mas como tem predominado a posição excludente do *aut... aut*, da qual se libertou em grande parte a ciência, e por isso

conheceu progressos, compreendemos a urgência de um método includente e não excludente, que concilie positividades.

Em "Filosofia e Cosmovisão", compendiando as idéias fundamentais dessas duas disciplinas, procuramos ressaltar desde logo que a oposição entre o sujeito e o objecto (psicològicamente considerado), entre intuição e razão, com seus esquemas correspondentes (que permitem actualizações e virtualizações racionais e intuicionais), e o exame do objecto sob as antinomias da intensidade e da extensidade, de tão ricas conseqüências, aproveitando, assim, as contribuições da física moderna (factôres de intensidade e de extensidade) e as actualizações e virtualizações que nos levam ao campo das oposições entre possibilidades reais e as chamadas não reais, bem como o olhar os factos em seu produzir-se como produtos, em busca dos variantes e invariantes, ressaltamos que essas oposições podiam cooperar, como na verdade cooperam, para a visão global dos factos, e até para a investigação transcendental.

Construímos, naquela obra, as bases da nossa Decadialéctica, que opera em dez campos, e da pentadialéctica, que os analisa nos cinco planos: o da unidade, o da totalidade, o da série, o do sistema e o do universo.

Não se encerram aí as possibilidades dialécticas, por nós compreendidas, que não excluem a lógica formal, monumento do pensamento aristotélico, pois a dialéctica permite, por exemplo, no campo do conhecimento e do desconhecimento racional, a análise categorial e conceitual que Aristóteles tão bem empreendeu.

Assim, em face das posições do *aut...aut* (ou... ou...) e do *et... et*, preferimos construir a posição do *etiam*, do *também*, englobante, includente das positividades numa grande positividade concreta.

Como o funcionamento noético do homem implica ainda a afectividade, que tivemos o máximo cuidado de distingui-la da sensibilidade, para evitar tantas aporias, impunha-se naturalmente a compreensão das lógicas afectivas e conseqüentemente da simbólica, cujos estudos empreendemos nos livros "Psicologia", "Noologia Geral" e "Tratado de Simbólica", onde

construímos a dialéctica simbólica, em cooperação com a decadialéctica, e, finalmente, uma "dialéctica noética", como ponto de partida, não só para a epistemologia, como para a captação e concreção das positividades.

Estas palavras vem à baila em face de certas críticas que os meus livros receberam. Entre as muitas (elogiosas tôdas), algumas, um tanto apressadas, afirmaram aspectos que merecem certos reparos.

Costuma-se dizer que a filosofia "nasceu na Grécia"; e como nós, ocidentais, julgamo-nos não só herdeiros, mas descendentes dos gregos, orgulhamo-nos dessa origem. (Spengler muito bem causticou êsse orgulho fáustico).

Egípcios, hindus, mesopotâmios, etc., não têm pensamento filosófico e sim, e apenas, religioso.

Admitia-se essa afirmativa quando era quase total o desconhecimento do pensamento filosófico dos outros povos.

A filosofia não "nasce" aqui nem ali, com exclusividade, mas onde o homem pensa sôbre os grandes porquês, as primeiras e últimas causas, invade com o pensamento, e apenas com êle, através das configurações do imanente (que é o campo exclusivo da ciência), o transcendente, para afirmá-lo ou negá-lo, não importa, construindo juízos de valor ao captar as significações mais profundas das coisas, buscando a "collatio" que as conexiona, etc.

E se tal se der em outro planeta, por outro ser inteligente, lá também *há* filosofia, como haverá matemática, onde qualquer ser inteligente especular sôbre números, etc.

Essencialmente a filosofia é sempre a mesma, e a dos gregos, como a de outros povos, enquanto filosofia, dissemos, são iguais.

Negar-se que filosofaram e filosofam os outros povos é apenas evidenciar ignorância, que ainda poderia ficar bem no século passado, não, porém, neste, depois dos conhecimentos obtidos no sector da história e da arqueologia e no conhecimento das obras filosóficas.

Houve quem se opusesse tenazmente à nossa afirmação de que é "muito mais ampla do que se pensa" a contribuição do pensamento dos outros povos ao pensamento grego.

Admitamos que a tese por nós exposta não tivesse a aboná-la nenhuma contribuição de autores e estudiosos, cuja lista, se aqui fôssemos fazer, tomaria colunas. Bastaria a própria afirmação dos gregos, a influência de figuras como as de Orfeu, Hermes Trismegistos, o "Thot" dos egípcios, Pitágoras, etc.

Pode-se duvidar da existência histórica de tais figuras, e muitas, na história, também sofreram essa dúvida. Mas o orfismo é uma realidade, o hermetismo é uma realidade, o pitagorismo é uma realidade, que não podem ser reduzidas às caricaturas costumeiras.

Os gregos mantinham contacto com as culturas de Kleti (Creta), a síria, a egípcia (recordem-se as viagens de Thales, do Platão, de Péricles, de Demócrito, etc.). A semelhança entre os "Versos áureos" pitagóricos e as especulações anteriores do budismo, os cínicos, os estóicos e os epícureos e as seitas de outros povos, (que permitem admitir não apenas uma mera correspondência), os mitos gregos primitivos, os documentos encontrados ùltimamente em Ras-Shamra, e nas escavações de Biblos, o papel da atomística do sidônio Moscos no pensamento de Demócrito, a influência sofrida por Euxódio de Cnido, quando de sua estadia em Heliópolis, o papel da revolução almarmiana de Amenófis IV, etc., são factos importantes que exigem meditação e pesquisas.

As culturas não são e não foram tão estanques para não haver penetrações e influências entre elas, e se mantinham, naqueles tempos, turismo e bôlsas de estudos, e intercâmbio cultural (o que não é exclusivo de nossa época). Se tudo isso fôr considerado, entre a categórica afirmativa de que *não há nenhuma influência* de outro pensamento, no grego, e a nossa que "*é muito mais ampla do que se pensa*" (isto é, do que pensam os que o negam),ver-se-ia que sobejam razões a nosso favor, como ainda o mostraremos em nossa obra "Filosofia Oriental", que em breve editaremos.

Os gregos eram de grande plasticidade (e os egípcios os acusavam disso, e até os próprios gregos). Sofreram influências comprovadas na matemática, na ciência, na técnica, na música, na arte, na religião, no ritual, no direito, em tudo. *Menos na filosofia.* Aqui não! Aqui os gregos, deliberada e decididamente, renunciando à sua natural plasticidade, tomaram a decisão irrevogável e inabalável de não se deixarem influir!

Que tenha a sua peculiaridade o pensamento filosófico grego ninguém o nega, mas como *essência*, a filosofia é uma só.

No seu "compositum", a filosofia grega se diferencia das outras.

Um crítico, ao ler o título de nossa obra "Lógica e Dialéctica", e como tem presente à memória que os socialistas usam muito a palavra dialéctica, concluiu apressadamente que é uma obra socialista.

Absolutamente não: trata-se apenas de uma obra de filosofia.

Ademais, a dialéctica não é propriedade dos socialistas, que nem sempre a souberam usar, e ainda mais a desvirtuaram em muitos pontos.

Nessa obra, claramente expusemos que a dialéctica, por nós aceita e usada, não é uma lógica do absurdo, mas sim uma lógica concreta, portanto includente e não excludente, que não dispensa a lógica formal de origem aristotélica, mas apenas busca concrecioná-la, aproveitando, no campo da existência, as análises que foram realizadas no campo formal.

Nem tampouco é proudhoniana. Se Proudhon marcou para a dialéctica ocidental um rumo mais seguro, e se chamamos à autoria a sua crítica, fizemo-lo por honestidade intelectual, sem que nos cinjamos ao campo proudhoniano, como não nos incorporamos no campo de ninguém.

Procuramos nessa obra expor idéias nossas, genuìnamente nossas, concrecionando o que de positivo outras doutrinas expuseram, mas obra, em sua arquitetônica, totalmente nossa,

afrontando, assim, o espírito colonialista passivo de muitos brasileiros, que não crêem, não admitem e não toleram, que alguns de nós tenham a petulância de formular pensamentos próprios.

Mário Ferreira dos Santos

MÉTODO DA SUSPICÁCIA

Para o estudo da filosofia, em seus campos mais complexos, como os que iniciamos nesta obra, que abrem o caminho aos estudos da Metafísica, sempre aconselhamos aos nossos alunos, em nossas aulas, e hoje o fazemos ao leitor, que tem a bondade de manusear nossos livros e lê-los, o que chamamos o *método da suspicácia*, que é uma actualização da suspeita, da desconfiança, a acentuação, em suma, de um estado de alerta no estudo, que só pode trazer bons frutos ao estudioso.

Em face da heterogeneidade das idéias, das estéreis, ou não, disputas de escolas, da diversidade de perspectivas, que podemos observar em tôda literatura filosófica, com a multiplicidade de vectores tomados, impõem-se ao estudioso a máxima segurança e o máximo cuidado para não deixar-se arrastar, empolgado pela sugestão e até pela seducção das idéias expostas, que o arraste, naturalmente, a cair em novas unilateralidades ou a prendê-lo nas teias de uma posição parcial, que não permitiria surgir aquela visão global e includente, que temos proposto em todos os nossos livros.

São as seguintes as regras da *suspicácia*, que propomos:

I — Suspeitar sempre de qualquer idéia dada como definitiva (idéia ou opinião, ou teoria, ou explicação, etc.).

II — Pelos *indícios*, buscar o que a gerou. Ante um conceito importante procurar sua gênese (sob todos os campos e planos da decadialéctica e da pentadialéctica):

a) Verificar se surge da experiência e se se refere a algo exterior a nós, por nós objectivado; *b*) se surge, por oposição,

(ou negação), a algo que captamos ou aceitamos; *c*) se é tomado abstractamente do seu conjunto: *d*) se o seu conjunto está relacionado a outros, e quais os graus de coerência que com outros participa.

III — Não aceitar nenhuma teoria, etc., que só tenha aplicação num plano, e não possa projectar-se, analògicamente, aos outros mais elevados, como princípio ou postulado ontológico.

IV — Suspeitar sempre, quando de algo dado, que há o que nos escapa e que precisamos procurar, através dos métodos da dialéctica.

V — Evitar qualquer idéia, ou noção caricatural, e buscar o funcionamento dos esquemas de seu autor para captar o que tem de mais profundo e real, que às vêzes pouco transparece em suas palavras.

VI — Devemos sempre suspeitar da tendência abstraccionista da nossa intelectualidade, que leva a hipostasiar o que distinguimos, sem correspondência com o complexo concreto do existir.

VII — Observar sempre as diferenças de graus da actualização de uma idéia, pois a ênfase pode emprestar à essência de uma formalidade o que, na verdade, a ela não pertence. Assim, o que é meramente accidental, modal ou peculiar, que surge apenas de um relacionamento, pode, em certos momentos, ser considerado como essenciais de uma entidade formal, permitindo e predispondo, que, posteriormente, grandes erros surjam de um ponto de partida, que parecia fundamentalmente certo.

Ao defrontarmo-nos com um absurdo ou com uma posição abstraccionista absolutista, podemos estar certos que ela parte de um êrro inicial. Remontando às origens, aos postulados iniciais, não será difícil perceber o êrro.

VIII — Na leitura de um autor, nunca esquecer de considerar a acepção em que usa os conceitos. Na filosofia moderna, cuja conceituação não adquiriu ainda aquela nitidez e segurança da conceituação escolástica, há uma multiplicidade de acepções que põem em risco a compreensão das idéias. E muitas polêmicas e diversidade de posições se fundam sôbre a maneira

pouco clara de apanhar o esquema noético-eidético de um conceito, o que decorre da ausência da disciplina, que era apanágio da escolástica em suas fases de fluxo.

IX — No exame dos conceitos, nunca deixar de considerar o que incluem e o que excluem, isto é, o positivo incluído no esquema conceitual, e o positivo, que a êle é recusado.

X — Nunca esquecer de considerar qualquer formalidade em face das formalidades que cooperam na sua positividade, sem estarem inclusas na sua tensão.

Assim, por exemplo, a *rationalitas*, no homem, implica a *animalitas*, embora formalmente, no esquema essencial, a segunda não inclua necessàriamente a primeira, enquanto a primeira implica, necessàriamente, a segunda.

Mas, como esquemas formais, ambas se excluem, apesar de a primeira exigir a presença da segunda para dar-se no *compositum*, isto é, na *humanitas*.

XI — Sempre cuidar, quando de um raciocínio, a influência que possa ter, em nossas actualizações e virtualizações, a inércia natural do nosso espírito, o menor esfôrço, sobretudo nos paralogismos e nas longas argumentações.

XII — Tôda afirmação que apresente cunho de verdade, verificar em que plano esta se verifica: se no ontológico, no ôntico, no lógico, no formal, no gnoseológico, no material, no axiológico, no simbólico, no pragmático, etc. Estabelecida a sua positividade, procurar as que exige para que se obtenha um critério seguro. Esta última providência, e o modo do seu processual, é a que se adquire pela matéria a ser examinada nesta obra.

Outras providências do *método da suspicácia* serão apresentadas nas obras posteriores desta Enciclopédia, à proporção que se tornem necessárias. Nessa ocasião, teremos o cuidado de tratar delas, expô-las com a exemplificação que se tornar imprescindível.

METAFÍSICA

Artigo 1

CONCEITO DE METAFÍSICA

Muito tempo depois da morte de Aristóteles, Andrônicos de Rhodes, no 1.º século da era cristã, tendo editado uma série de fragmentos das obras do peripatético, que não constavam das edições anteriores, acrescentou, logo após a "Física", certos estudos, intitulando alguns de *tá metá tá physiká*, isto é, "escritos que sobrevêm ao livro da Física".

Como os objectos de que tratava êsse livro não eram pròpriamente os do mundo sensível, como os da física, mas *transfísicos*, as palavras gregas foram latinizadas em *metaphysica*, nome finalmente que tomou a disciplina filosófica, cujo objecto são os entes transfísicos, como se depara claramente nesta famosa definição de Tomás de Aquino: "Chama-se (esta ciência) de metafísica, isto é, transfísica, porque ela se apresenta após a física e temos de nos elevar, a partir das realidades sensíveis, às realidades que não o são."

Essa delimitação clara do conceito e da actividade metafísica nem sempre foi bem compreendida. Analisemos a definição tomista.

1) é transfísica, pois aborda, estuda e examina entes não físicos;

2) em sua actividade *deve partir das realidades sensíveis.*

Êste segundo elemento é de magna importância. A metafísica *deve* partir das realidades sensíveis para alcançar as realidades não sensíveis.

Ora, as realidades sensíveis, objecto das ciências, pertencem ao mundo do imanente, permitem que sôbre elas se construam *juízos de existência.*

As realidades transfísicas, por não serem sensíveis, ultrapassam o campo da imanência, portanto *transcendem-no*, são, pois, *transcendentes.*

Se no mundo da imanência, mundo da ciência, podemos construir verdades materiais, fundadas no sensível, no mundo da transcendência, as verdades serão transcendentes, portanto, metafísicas.

Mas desligar-se a metafísica, como estudo do transfísico, das realidades sensíveis, será criar uma *crisis* (abismo, separação) entre um mundo e outro. A metafísica seria um afastar-se *dêste* mundo, um desinteressar-se dêste mundo, o que não propôs Tomás de Aquino, pois indicara como ponto ético do metafísico: *partir das realidades sensíveis.*

E veremos em breve, como será fácil demonstrar, que, por não se ter considerado assim, a metafísica conheceu uma forma viciosa, o *metafisicismo,* que pairou apenas no terreno das locubrações transfísicas, sem procurar e sem considerar as ressonâncias necessárias que elas deveriam ter e encontrar no mundo sensível.

Vê-se, desde logo, que reivindicamos à metafísica um sentido dialéctico, em oposição à maneira viciosa de alguns metafísicos menores, que pensaram que, para ser tais, precisariam desligar-se totalmente da realidade sensível.

Serve esta advertência para que desde logo se patenteie que a posição de muitos opositores à metafísica encontra fundamento apenas na acção dos metafísicos menores, como o estudo desta importante disciplina logo revelará.

Observa-se desde início, que a metafísica não é uma construção sôbre o váculo, nem é apenas um discursar sôbre conceitos inanes, vazios de conteúdo real, formas que expressem nossos desejos, nossos ímpetos ou a nossa ignorância, como, porventura, tantas vêzes se tem dito e repetido.

O ponto de partida da metafísica é o das diversas realidades.

Essas mesmas realidades sensíveis podem ser consideradas metafìsicamente, isto é, pelo emprêgo de um método analítico metafísico, que procuraremos, no decorrer de nossos trabalhos, tornar o mais dialéctico possível.

Esta a razão por que de antemão (fazemos questão de salientar) opomo-nos decididamente ao divórcio criador entre a ciência e a metafísica, pondo uma ao lado da outra como se representassem, uma o polo da realidade, e a outra, o polo da irrealidade.

E o gesto displicente ou o sorriso irônico dos metafísicos para com os cientistas, ou dêstes para com aquêles, compreende-se apenas como produto de uma mútua incompreensão, que serviu sòmente para criar uma crise no saber teórico, no saber epistêmico.

Se êste se distinguiu em diversas disciplinas, não deveria tal distinção considerar-se como uma separação real, pois ainda mostraremos que esta é falsa, e a ciência e a metafísica poderiam cooperar, como na realidade cooperam, pois a ciência é, em certo modo, metafísica, como a metafísica é, por sua vez, ciência. Portanto, a metafísica não é nem deve ser considerada totalmente à parte da ciência, mas o arquitetônico desta, um projectar-se desta além do seu âmbito, não considerando apenas como metafísica o que a ciência ignora, como o propõem alguns, mas o que não cabe à ciência, com seus métodos, tratar, e que não implica, por isso, negação.

Desde o momento que a ciência reconheça os seus limites, afirmará ela dialècticamente um *além.* E se êsse além escapa aos estudos e aos métodos empregados pelas ciências experimentais, não deve ser desprezado ou abandonado pelo homem.

O reconhecimento do limite é um apontar dialéctico para o que fica além do limite. E tôda a dignidade da ciência está em respeitar êsse limite, que aponta para a fronteira entre dois mundos de realidade, que implicam, por sua vez, métodos diferentes, mas *análogos.* Reconhecer tal contingência é da digni-

dade do sábio. E aqui servem perfeitamente estas palavras de William James:

"Não pergunteis a um geólogo o que é o tempo: isto o ultrapassa; nem a um profissional da mecânica como são possíveis acções e reacções: êle não poderá tratar delas. Muito tem a fazer um psicólogo sem se ocupar da questão de saber como pode êle e as consciências que êle estuda conhecerem um mesmo mundo exterior. Há bastantes problemas que não existem debaixo de certos pontos de vista, os quais, sob outro ponto de vista, são problemas essenciais, e os quebra-cabeças da metafísica são os problemas mais importantes que existem para quem quiser penetrar a fundo na íntima constituição do universo visualizado como um todo." (Psicologia)

Encontram tôdas as ciências em seu objecto uma zona que escapa em grande parte ao seu âmbito, e aponta o que fica além, como a física ante o problema do movimento, das ordens energéticas, etc., como a matemática ante o número, e a psicologia ante o problema da alma, e a biologia ante o da vida. Estão êstes grandes problemas a apelar constantemente ao filósofo que trate dêles. E o próprio cientista, quando se põe a examiná-los, torna-se filósofo, e suas hipóteses são quase sempre metafísicas.

Mas se encontramos tais pontos de convergência entre a ciência e metafísica seria primarismo considerar que ambas se confundissem plenamente.

Ciência e Filosofia, incluindo esta a Metafísica, são disciplinas de ordens diferentes.

Se a ciência tem por objecto o mundo sensível; a metafísica tem o transfísico. Conseqüentemente, os métodos têm de ser diferentes, mas *análogos*. E dizemos análogos, porque a analogia é uma síntese da semelhança e da diferença. E se por trabalhar com entes corpóreos, pode observá-los sensìvelmente e experimentar com instrumentos físicos, o que não o pode a metafísica, precisa ainda trabalhar com a razão, com a lógica,

ou a logística, ou a dialéctica, para procurar o nexo que liga os factos uns aos outros, e elaborar suas teorias. (1)

Não é a Metafísica um penetrar em um mundo onde devemos nos despojar de todos os instrumentos dêste, e que, neste, permita-nos obter conhecimentos. O modo de raciocinar metafísico é o mesmo que o do cientista.

E êste, quando medita sôbre as coisas do mundo físico, tange sempre, quer queira ou não, o terreno da metafísica que o cerca, exigente a solicitar-lhe soluções, que êle muitas vêzes teme afrontar, retirando-se a uma posição agnóstica, que é uma verdadeira renúncia à dignidade do saber humano.

Basta considerarmos a situação do físico ante as teorias sôbre o átomo que muitas vêzes são um desafio à inteligibilidade, como a acção à distância, a substancialidade da energia atômica, as contradições entre ondas e corpúsculos, e muitas outras, que enleiam o cientista em especulações metafísicas, porque já tange objectos supra-sensíveis, ultra-experimentais, ou metempíricos, como se costuma hoje dizer.

Mas como penetrar neste terreno se, à sua entrada, temos de deixar todos os instrumentos caros, que a experiência havia corroborado como eficientes?

Que garantia temos de que nossas especulações sejam bem fundamentadas? Se não dispomos dos sentidos para fortalecer a parte intuicional dos nossos conhecimentos, mas apenas nossos raciocínios lógicos e dialécticos, como podemos adquirir aquela segurança que sentimos ter quando, no laboratório, experimentamos?

É por isso que desde logo surge ao metafísico um problema importante: o *problema crítico*. Precisamos realizar a *crisis*, análise aprofundada de nossos meios de conhecimentos.

(1) *Teoria* em grego, visão do que se encadeia. Chamavam os gregos de teorias as colunas de crentes que, em suas festas religiosas, vinham unidas até os templos. Como havia entre êles um *nexo* que os ligava, a palavra metafòricamente, passou a significar todo o nexo que encadeia uma série de fenômenos ou idéias.

Chamavam os gregos de *kriterion* a pedra de toque com que se avaliam os metais preciosos. E a palavra *critério* passou para a filosofia como a "pedra de toque" que permite avaliar o valor dos nossos conhecimentos.

E de critério surgiu *Critèriologia*, a disciplina que estuda o valor dos nossos conhecimentos e dos meios empregados. (1)

Preâmbulo da metafísica para alguns, implica a *Critèriologia* o estudo da Gnoseologia (de *gnosis*, conhecimento), ou *Teoria do Conhecimento.*

Ponto de partida fundamental, é ante êle que os filósofos vão tomar duas posições:

1) a dos que a estudam, analisam, examinam, depuram, a fim de penetrar no campo da metafísica; e

2) a dos que aí se detêm por considerarem que tôda metafísica nada mais é que o estudo crítico dêsses mesmos meios de conhecimento. Desta forma, a metafísica se reduz a uma filosofia crítica, como o fêz em parte Kant.

Mas se a primeira posição é afirmativa quanto às nossas possibilidades, a segunda é negativa, e reconhece que não temos meios de penetração segura no transfísico.

Então, ou nos detemos ou avançamos. Mas se uns se detêm, outros avançam. E nós escolhemos essa peregrinação que nos levará ao desconhecido.

Incognoscível eternamente ignorável, exclamam alguns. Somos incapazes de ir além da inteligibilidade, exclamam ainda!

Mas afirmar a incognoscibilidade é conhecer que há incognoscibilidade. Nunca pode o espírito humano furtar-se à afirmativa, mesmo quando nega, porque quando procede assim, apenas recusa, o que é ainda um modo de afirmar. Negar que

(1) Também a chamam *Crítica, Noética, Logica materialis, Ideologia*, etc. O nome *Critèriologia* surge por influência de Kant (Kritik der reinen Vernunft — Crítica da Razão Pura).

não se sabe é afirmar que se sabe que não se sabe. E se sabemos que não sabemos ou sabemos que sabemos que não sabemos é sempre afirmar um saber.

É ainda da nossa dignidade confiar em nós mesmos. É fácil fugir ao encontro com o que se oculta. Mas nosso valor está em desafiar as sombras.

E entre êsses que não temeram, surgiu a mais arquitetônica das ciências do homem: a Metafísica.

Mas examinemos as razões de uns e de outros.

Que pretende a metafísica? Saber *como* são os entes? Não, pois isto cabe à ciência. Saber *por que* são e *o que são?* Sim; e mais ainda: de onde vêm e para onde vão. E não é só; há ainda muito mais.

Metafísica não é apenas "um esfôrço invencìvelmente obstinado de pensar com clareza e coerência" (William James) nem tampouco " a ciência das razões das coisas" (Dalembert), nem o inventário sistemático ordenado de tudo o que possuímos pela razão (Kant), nem apenas " a ciência do ser enquanto ser" (Aristóteles), definição restricta à ontologia, ou metafísica geral.

Uma ciência do incondicionado, como já o estudamos em "Filosofia e Cosmovisão"? Não, porque o condicionado também é objecto fundamental, como ponto de partida da metafísica.

A metafísica é:

a) ciência do ser enquanto ser, e temos a Ontologia ou Metafísica geral;

b) que usa métodos não experimentais para suas especulações, os quais se fundam, analògicamente, na realidade, como a lógica, a logística e a dialéctica;

c) examina o conhecimento e o critica em busca de um critério seguro;

d) especula sôbre a origem e fins de todos os entes e das relações dêles entre si, e com o ser, sob todos os aspectos. (1)

(1) São de Röhner estas palavras:
"O problema fundamental da metafísica é o problema do ser. Quem quiser reduzir a *um* todos os problemas que podem ser tratados e hão de se tratar numa metafísica profunda, encontra-se por último com o problema do ser. O ente (*ens*), do qual se trata em tal problema, é o ser *real*."
Veremos claramente, ao discutir o problema do ser, que é o ser *real* o que constitui o problema da Metafísica, e não talvez o ser ideal, ou o ser possível, ou o ser puramente de razão (*ens rationis*), nem tampouco o ser imaginário. De onde concluiremos que o ser *real* fundamenta tôdas as outras classes e acepções do ser nos conteúdos e objectos de nossos conhecimentos. Dessa forma, o problema fundamental da Metafísica é o problema do ser real". (Das Grundproblem der Metaphysik", cit. por Fuetscher).
Assim a metafísica trata do ser real, sem desinteressar-se também das essências. E não, pròpriamente, do ser ideal, como os caricaturistas da Metafísica o pensam.
Conseqüentemente, a Metafísica é a ciência que estuda o ser enquanto ser, o ser em suas relações e determinações, e os meios de conhecê-lo, tanto em suas origens, como em seus fins.

MÉTODO E DIVISÃO DA METAFÍSICA

ARTIGO 2

Tem a metafísica seus adversários. Voltaire dizia que "quando um homem fala a outro, que não o compreende e, quem fala, também não compreende a si mesmo, isso é metafísica." Esta frase é repetida por todos os adversários que procuram ainda fundamentos em expressões análogas, como Claude Bernard, e outros.

A palavra metafísica, durante o século XIX e neste, tomou até um sentido pejorativo. E muitos metafísicos temiam até balbuciar que o fôssem, tais as objurgatórias que os cientistas, embriagados com suas descobertas, lançavam, certos de que não precisariam mais dela para as suas investigações.

Mas a embriaguez já passou e, hoje, os cientistas caem de bruços na metafísica, entre desconfiados e atônitos.

Não temos necessidade de justificá-la. A continuidade da grande obra realizada fala suficientemente por si mesma, e por si mesma se justifica.

Por isso, preferimos tratar agora do

MÉTODO DA METAFÍSICA

Costumam classificar em geral os métodos em dois:

1) método *a priori* ou deductivo;
2) método *a posteriori* ou inductivo.

O primeiro é o empregado fundamentalmente na matemática e na lógica formal; o segundo, na física e nas ciências da natureza.

Êstes métodos foram estudados em "Lógica", e os criticamos em "Filosofia e Cosmovisão", "Dialéctica" e "Decadialéctica".

Propomos um terceiro método:

3) o dialéctico e o decadialéctico, já expostos nos livros correspondentes.

Mas, em geral, poderíamos dizer: há metafísicos deductivistas. Êstes são em geral *analistas*. Procedem pelas distinções e análise dos aspectos que fìsicamente não podem ser separados, como a rotundidade de um copo e o copo, que só é metafìsicamente separável, não fìsicamente. Analisam as propriedades do real, sem recorrer à experiência física, mas apenas à experiência mental. É a maneira metafísica que vimos entre os gregos eleáticos.

Usando do método apriorístico, partem da afirmação do ser.

Desenvolvamos seus pensamentos:

Se partíssemos da inexistência do ser, partiríamos do nada. Se admitimos que houve um momento em que nada existia, êsse nada teria a eficacidade de tornar-se ser e, desde então, deixaria de ser nada, pois já teria a possibilidade de ser, já era portanto, um ser.

Para afirmarmos o nada, precisamos que alguém o afirme, o que já é propor um ser que nega o ser. O ser sempre antecederia ao nada. O ser, portanto, sempre *foi*, *é* e *será*. (Lembremo-nos na "Dialéctica" da análise do pensamento de Parmênides, onde encontraremos ali os argumentos fundamentais de tôda metafísica que emprega o método apriorístico).

Outros deductivistas procedem *sintèticamente*. Entre êstes podemos citar Hegel, cuja dialéctica, já exposta em nossa "Dialéctica", mostra-nos que parte êle sintèticamente do real, que é tético (de *thesis*, em grego, o que tem posição).

A posição deductiva parte da aceitação da eficácia da nossa razão para especular sôbre o ser; que nossa razão e nosso pensamento se identificam com o real, bastando analisar aquêle para alcançarmos o real, como procedem os idealistas.

Mas é preciso nunca esquecer que a metafísica se dá no mundo real, e é dêle que ela tira suas noções. Não pode escamo-

teá-lo como procedem os deductivistas, pois teríamos que nos entregar a uma actividade meramente extensista da razão, o que, como dialècticamente já vimos, apenas capta um dos campos do conhecimento.

O próprio Hegel, convenientemente estudado, como o fizemos na "Dialéctica", não é um deductivista puro, mas um deductivo-inductivista por ser real-idealista, como é.

Já com os aposterioristas dá-se o contrário. Êstes, mais numerosos hoje, partem da análise do real para atingir o ser. Experimentar o real, vivê-lo, isto é, "viver o real desvivendo-o como tal para alcançar o ontológico" ou partindo do ôntico (real-real) para o ontológico (real-ideal), é o método inductivista que preferem. Temos o exemplo em Bergson e nos existencialistas metafísicos.

"A filosofia não inventa nada. Ela é em cada um de nós a consciência do ser e da vida. Ela é êsse esfôrço de reflexão pelo qual ensaiamos atingir, no fundo de nós mesmos, a fonte de uma existência, que parece ter-nos sido imposta, sem que tenhamos sidos consultados, e da qual aceitamos assumir a missão. Ela aspira a mostrar-nos como esta existência, que pode conhecer tôdas as angústias da solidão, tem necessidade de todo o universo para sustentá-la, como ela está sempre em relação com uma pluralidade de outras existências numa troca ininterrupta de benefícios e dores. Ela busca captar a realidade internamente num acto de viva participação, em vez de nos dar um espetáculo do qual nós mesmos estaríamos ausentes." (G. Lavelle "Le moi et son destin").

São metafísicos aposterioristas Gabriel Marcel, Heidegger, Jaspers.

A metafísica da escolástica superior é apriorista e aposteriorista, pois parte, ora das ciências experimentais, ora das ciências meramente deductivas.

Já expusemos em nossos trabalhos anteriores as relações entre a deducção e a inducção, e a inevitável reciprocidade. Já mostramos que deduzir é inibir o singular, pela actualização do geral, enquanto induzir é inibir o geral pela actualização do singular, mas dialècticamente as duas actividades são inse-

paráveis, pois os inductivistas jamais alcançariam postulados gerais sem a aceitação de um postulado de ordem, como já vimos.

Quanto ao método dialéctico, expusemo-lo em "Dialéctica" e "Decadialéctica", e seria desnecessário reproduzi-lo aqui.

Nossos posteriores estudos da metafísica se subordinarão ao nosso método, sem que deixemos de analisar os diversos temas, segundo as diversas posições.

DIVISÃO DA METAFÍSICA

Como preparatório para a construção de nossos instrumentos de trabalho, procederemos primàriamente pelo estudo do conhecimento e do critério do conhecimento, cujas disciplinas são:

GNOSEOLOGIA E CRITÈRIOLOGIA

Posteriormente examinaremos a metafísica seguindo esta ordem:

"Metafísica geral" ou "Ontologia", na qual trataremos dos sêres em geral e do ser pròpriamente dito.

"Metafísica especial", na qual examinaremos as seguintes disciplinas: "Cosmologia", "Noologia", "Teologia e Teodicéia".

Especìficamente analisaremos: a "Axiologia", a "Simbólica", a "Ética", a "Estética", a "Psicogênese" e "Noogênese", "Noologia" e *concretamente,* reunindo a Filosofia, a Metafsica, a Religião e a Ciência, a "Teoria das Tensões", que tem o precípuo fim de realizar a "*collatio*" do saber epistêmico.

GNOSEOLOGIA

GNOSEOLOGIA E CRITÈRIOLOGIA

Artigo 1

Incluiam os gregos, no têrmo *epistéme,* todo saber e tôda ciência, não só o conhecimento filosófico, como ainda o artístico, o técnico, etc. Posteriormente, distinguiram o saber empírico (*empeireia*), o técnico, (*teknê* e *logismós*), e o saber vulgar, a *doxa.*

Dessa palavra *epistéme* construímos o têrmo *Epistemologia,* que é a disciplina que estuda teòricamente o saber científico, justificado pela filosofia, verdadeira lógica do saber científico. Disciplina nova, ainda em formação, é um verdadeiro ponto de ligação entre a filosofia e a ciência.

A ciência, que ora nos interessa, é a *Gnoseologia* ou *Teoria do Conhecimento,* pois é um saber teórico do conhecimento, ponto de partida para o estudo da Metafísica, em seus diversos aspectos.

Històricamente, nem na Antiguidade grega nem na chamada Idade Média, nem em nossa cultura, há pròpriamente uma disciplina autônoma que se possa considerar como sendo a Gnoseologia, embora os temas gnoseológicos estivessem presentes desde os gregos, sobretudo no período crítico dos sofistas, e em todos os momentos dramáticos da filosofia. Na filosofia hindu, encontramos, em correspondência com a nossa, alguns exemplos de aguda e profunda análise dos temas gnoseológicos, como através da crítica dos budistas e dos jainistas, infelizmente tão desconhecida dos estudiosos da filosofia, no Ocidente.

Em nossa cultura, é Locke considerado, històricamente, o fundador dessa disciplina com sua obra "An Essay concerning human understanding", em 1690, onde pôs em discussão o problema do conhecimento. Leibnitz, posteriormente, procurou refutar as idéias de Locke em seu "Nouveaux essais sur l'entendement humain".

Berkeley, em "A treatise concerning the principles of human knowledge" e David Hume, em " A treatise on human nature" e "Inquiring concerning human understanding", trataram dos temas que se referiam ao conhecimento humano.

Muitos consideram que é pròpriamente com Kant, em sua "Crítica da Razão Pura", que a Gnoseologia se estructurou numa disciplina autônoma, e que os estudos posteriores de Schelling, Fichte, Schopenhauer, Hegel, Edward von Hartmann, precipitaram a sua formação. Os escolásticos estudam os temas gnoseológicos na "Lógica Maior", onde se procedeu a crítica das diversas posições em face do conhecimento.

Desde então os temas gnoseológicos, com o desenvolvimento da psicologia e da dialéctica, avultaram de tal modo, que hoje é uma disciplina imprescindível ao estudo da filosofia, e muito preferem iniciar o estudo desta pela Gnoseologia.

Podemos, agora, em face da notícia histórica sucinta que tivemos ocasião de fazer, precisar o conceito de Gnoseologia, considerando-a como a disciplina que filosòficamente estuda, sob todos aspectos possíveis, o conhecimento humano.

Por sua vez a Critèriologia seria a própria Teoria do Conhecimento ou Gnoseologia, na parte em que aprecia o valor dos nossos conhecimentos, quando ela enfrenta o tema principal e final, que é o da verdade.

Temos diversos modos de conhecimento, como já expusemos na Psicologia.

Na intelectualidade, temos o conhecimento do singular (intuitivo sensível) e o do geral (racional). A razão polariza seu conhecimento entre *verdadeiro* e *falso*, e o estructura num método, que é a Lógica. A intuição, polariza-o entre o *certo* e o *errado*, que é escalar. Enquanto a razão é por natureza excludente, nós, na "Dialéctica e Decadialéctica", como já vimos, empregamos um método de análise do pensamento intelectual, que sintetiza a Razão e a Intuição, sem excluí-las de forma alguma.

A sensibilidade, através das intuições sensíveis, e mais primàriamente em sua *lógica dos órgãos*, que são os instintos, é regional e tópica, na lógica dos reflexos, e nos dá também um conhecimento que ultrapassa o campo da consciência vigilante, o que interessa sobretudo aos psicólogos em profundidade, o que não deixa de ser tomado em consideração pelos estudiosos da filosofia.

A polarização da sensibilidade em prazer-desprazer, em agradabilidade-desagradabilidade, nos indica que na formação dos esquemas estructurados, há a presença da agradabilidade, da desagradabilidade, ou da indiferença, esta implicando um equilíbrio entre ambas.

Há ainda um conhecimento afectivo, a *frônese*, que já estudamos. A afectividade polariza-se nos valores antipatéticos ou simpatéticos, escalarmente, e permite um conhecimento vivencial, fronético.

A interactuação (reciprocidade) entre os aspectos funcionais e operatórios do nosso espírito nos permite uma análise dialéctico-noética do nosso conhecimento, tema examinado na "Teoria Geral das Tensões", onde formularemos uma dialéctica concreta, capaz de nos permitir captar tôdas as distinções de nossos conhecimentos, nem sempre presentes, devido às unilateralidades costumeiras dos que se colocam num dos polos fundamentais do nosso espírito, com a exclusão do outro, como freqüentemente procedem intelectualistas, racionalistas, irracionalistas, intuitivistas, e outros.

Qual o valor dêsses conhecimentos é a principal pergunta que deve responder a Critèriologia, quer dos conhecimentos imediatamente obtidos, quer dos fornecidos pelas diversas modalidades da intuição, como os operatórios, procedidos mediatamente, como o realiza a razão.

Coloca-se assim desde logo o tema da possibilidade do nosso conhecimento, tema no qual muitas foram as respostas, que passaremos a estudar no próximo artigo.

Antes, porém, de estructurarmos uma rápida análise decadialéctica do conhecimento, estabeleçamos o método que iremos empregar neste livro.

Iniciaremos pelo estudo sintético da *Gnoseologia*. Nesta parte, exporemos, em suas linhas genéricas, as diversas posições, tomadas pelos filósofos em face de tão grande problema.

A seguir apresentaremos a *Gnoseologia analìticamente*, examinado, em ordem cronológica, o desenvolvimento das idéias expostas sôbre as diversas posições já estudadas, até os dias de hoje.

Finalmente, numa construção decadialéctica, oferecemos a *Gnoseologia* concrecionada no campo específico da *Critèriologia*.

Estamos seguros que o método que empregamos, à semelhança do que temos feito até aqui, oferece melhor base para a crítica que a critèriologia terá de fazer.

PARTE SINTÉTICA

A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO DOGMATISMO E CEPTICISMO

ARTIGO 1

A palavra *dogma* vem do verbo grego *dokein,* que significa parecer. Antigamente a empregavam os gregos para significar qualquer opinião aceita, e também como ordem, decreto. Chamavam de dogmática a tôda filosofia que afirmasse certas teses como verdadeiras. Finalmente, tomou, sobretudo entre nós, a acepção de doutrina fixada, incontestada. Por isso é sempre a palavra dogmatismo oposta a cepticismo, que vem do grego *skepsis,* que significa análise, e do verbo *skeptomai,* examinar atentivamente.

É verdade que hoje se emprega o têrmo dogmatismo para significar tôda a posição doutrinária que afirma, sem justificar suficientemente as suas opoiniões, impõe-nas como verdadeiras e indiscutíveis, fundadas em autoridade. O dogmatismo é, neste sentido, uma forma viciosa do absolutismo, quer no terreno das idéias, quer no das relações jurídicas.

É preciso, por isso, ter o máximo cuidado no emprêgo de um têrmo que se presta a equívocos.

Na Gnoseologia, considera-se *dogmatismo* (que chamaremos de *dogmatismo gnoseológico*), aquêle que afirma, quanto à possibilidade do conhecimento, que o contacto entre o sujeito e o objecto implica um conhecimento exacto e verdadeiro, sôbre o qual não põe dúvidas.

O dogmatismo gnoseológico, portanto, não duvida do conhecimento.

Percepções, conhecimentos racionais são ou podem ser verdadeiros para o dogmático. Também, para êstes, os valôres existem, pura e simplesmente. A consciência é virtualizada por êle como o é a consciência cognoscente.

Subdivide-se o dogmatismo, em:

dogmatismo
- teórico — quando se refere ao conhecimento teórico;
- ético — quando se refere ao conhecimento dos valôres mentais;
- axiológico — quando se refere aos valôres em geral;
- religioso — quando se refere ao conhecimento dos valôres religiosos;
- científico — quando se refere ao conhecimento dos factos cientìficamente analisados.

Considera-se como *dogmatismo ingênuo* o do homem comum, que não põe em dúvida o valor dos seus conhecimentos.

* * *

As reflexões gnoseológicas, surgidas entre os jônicos, na Grécia, prepararam o terreno para as posteriores análises dos eleáticos e para a crítica dos sofistas e da *skepsis*, dos cépticos gregos em geral, já no período da decadência helênica.

O cepticismo é assim a posição diametralmente oposta ao dogmatismo.

Em sua atitude prática, os cépticos não afirmavam que o sujeito pudesse apreender o objecto. Ao contrário: que tal captação não se dava completa, razão pela qual propunham que nos abstivéssemos de qualquer juízo (suspensão do juízo-*epochê*), evitando julgar, já que nos faltava um meio seguro de conhecimento.

O dogmatismo virtualizava o sujeito, para actualizar o objecto; o céptico actualiza o sujeito para virtualizar o objecto. Se o primeiro ainda afirma a captação; o segundo nega-a pela condicionalidade relativa do sujeito, o que é recusado pelos primeiros, que afirmam que o ser do conhecido não é um ser cognoscível, enquanto os segundos afirmam a relacionalidade do ser do conhecimento, porque todo conhecimento é apenas condicionado pelo sujeito, portanto falível e limitado.

Conseqüentemente, por sabedoria, deveria o homem suspender o julgamento (*epochê*, que significa suspensão).

Para os cépticos, por fôrça da actualização exclusiva do sujeito, o objecto perdia significação. Prevaleciam para êles os factôres subjectivos, pois o objecto escapa-se, quebrando-se assim a relação funcional de sujeito e objecto.

Quanto ao conhecimento em geral o

cepticismo é
- *lógico* (radical ou absoluto), pois nega a possibilidade de conhecimento em geral, como do conhecimento em particular (determinado);
- *metafísico* — quando nega êsse conhecimento apenas no terreno da metafísica.

Quanto ao conhecimento dos valôres é:

a) *ético* — quando nega o conhecimento dos valôres éticos;

b) *religioso* — quando nega o conhecimento dos valores religiosos.

Quanto ao emprêgo da própria crítica pode ser:

a) *metódico* — quando a usa apenas como método. Duvida para alcançar, afinal, uma verdade, como procedeu Descartes;

b) *sistemático* — quando toma uma posição céptica absoluta;

a) *parcial* ou *mitigado* quando se estende a alguma ordem das verdades, como o meramente axiológico, para exemplificar;

b) *universal*, como o de Pirro, que passamos a estudar.

Antes de analisarmos essas posições e as razões que oferecem, façamos uma breve notícia histórica do cepticismo.

Considera-se que foi Pirro de Eléia (369-270) o fundador do cepticismo. Dizia êle que ante dois juízos contraditórios, tanto um é verdadeiro como o outro. Recomendava por isso a *epochê*.

É verdade que antes de Pirro já se verificava no mundo helênico afirmativas cépticas. Encontramos em Heráclito e Parmênides fragmentos em que nos afirmam os limites do conhecimento sensível. Entre os sofistas, surge a dúvida quanto ao valor do conhecimento intelectual e basta reproduzamos estas palavras de Protágoras: "Tudo o que as coisas me parecem, elas o são para mim; tudo o que elas te parecem, o são para ti."

Mas Pirro constrói um *cepticismo universal*. "Nós não nos devemos ficar nem nos sentidos nem na razão, mas permanecer sem opinião, sem inclinarmo-nos nem de um lado nem de outro, impassíveis. Qualquer que seja a coisa de que se trate, diremos que não se deve nem afirmá-la nem negá-la, ou melhor: que se deve afirmá-la e negá-la simultâneamente, ou ainda: nem se deve afirmá-la nem negá-la. Se estamos nestas disposições, atingiremos desde logo a *aphasia* (em nossa língua silêncio), depois a *ataraxia*" (ausência de perturbação), dizia Timon, discípulo de Pirro.

Foi o cepticismo universal, que é o cepticismo clássico, continuando por Enesidemo e Sexto Empírico, cujos tropos tivemos ocasião de examinar em "Filosofia e Cosmovisão", para onde remetemos o leitor, pois, aí, coligimos todos os argumentos clássicos dos cépticos pirrônicos.

O *probabilismo* — Se o homem não pode conhecer com tôda a certeza, pode, pelo menos, conhecer com certa probabilidade. Não temos a certeza, mas probabilidades. Essa posição, defendida por Arcesilau e Carneades, da Nova Academia, passou para a história da filosofia com o nome de *probabilismo*, que tem seguidores em nossos dias.

CRÍTICA

Há dúvida em dizer que o conhecimento é duvidoso, mas também é duvidoso afirmar que é duvidoso. O saber que não

sabemos seria uma afirmação absoluta. E se somos cépticos, acabamos dogmáticos. O conceito de probabilidade já aceita a verdade, pois provável é o que se aproxima da verdade. Temos o exemplo, posteriormente, do cepticismo metafísico de Augusto Comte. Só há um conhecimento e um saber, que é aquêle próprio das ciências naturais, e não um saber e conhecimento filosófico-metafísico. O cepticismo religioso manifesta-se no agnosticismo (como em Herbert Spencer) e afirma a incognoscibilidade do absoluto; é verdadeiro cepticismo ético.

Aos argumentos dos sofistas, Aristóteles fêz sérias refutações. Dizia êle que o cepticismo total dos sofistas era apenas parcial:

1) o céptico admite que a significação das palavras não é arbitrária. Quando êle fala de um homem, não fala de uma mulher;

2) conseqüentemente, o princípio formal, êle o salva.

Nesse caso, tôda discussão posterior se limitará apenas a saber a extensão da certeza. Nenhum sofista, em vez de comer, pensará apenas em comer, nem em vez de caminhar deixar-se-á ficar parado e pensar apenas em caminhar.

A afirmação objectiva é inevitável na ordem dos fins. Não há cepticismo total. Se o céptico afirma a dúvida, refuta-se a si mesmo: se toma uma atitude passiva, mente a si mesmo, porque a vida exige afirmação e acção. Cada um de seus desejos e de seus actos são um desmentido às suas palavras. É sua atitude que destrói as suas idéias. Assim os refutava Aristóteles.

O devir não é suficiente para provar e cepticismo, porque o que devém afirma o ser. No devir, há coexistência dos contrários, dos opostos em geral. O ser que devém, preexiste a si mesmo. Não podemos tirar o ser do não ser, nem a afirmação da pura negação. "O ser, objecto positivo de minha inteligência, o ser colocado por minha afirmação, abrange, além do acto de ser, a potência de ser, a "potencialidade", quero dizer, uma relação objectiva ao acto, ou ao ser pròpriamente dito" (Maréchal).

O devir não é, pois, uma mistura contraditória de ser e de nada, contrários que se entre-destroem, mas uma associação

complementar e progressiva de potência de ser e acto de ser, um limitando o outro (Tomás de Aquino).

Não há dúvida que o cepticismo foi útil ao desenvolvimento do conhecimento, porque a sua posição dubitativa exigiu mais cuidado na apreciação dos factos e na elaboração das opiniões e hipóteses. Metòdicamente, o cepticismo é de máximo valor, mas permanecer nêle é absolutamente insustentável.

Todos temos nossos momentos de cepticismo, mas se nos tornamos cépticos, renunciamos a todo conhecimento, além de contradizermo-nos fundamentalmente.

Afirma o cepticismo que não há nenhuma verdade. Para o subjectivismo e para o relativismo há verdades, mas de validez limitada, isto é, não há verdade *universalmente válida.*

Para o *subjectivismo,* a verdade está limitada ao sujeito que a conhece e julga.

Sujeito { individual (indivíduo humano — subjectivismo individual; geral (gênero humano) — subjectivismo geral.

Para o *subjectivismo individual* só há verdades individuais; para o *subjectivismo universal,* há verdades supra-individuais, não porém universalmente válidas. A validez é apenas para o gênero humano.

O subjectivismo geral identifica-se, assim, ao psicologismo e ao antropologismo.

Há certo parentesco entre o relativismo e o subjectivismo, pois para aquêle tôda verdade é relativa; tem uma validez apenas limitada.

O subjectivismo torna o conhecimento humano dependente de *factôres internos* (emergentes) do sujeito cognoscente. O relativismo torna-o dependente de *factôres externos* (predisponentes: influência do meio, do espírito, do tempo, tema da sociologia do conhecimento, etc.).

Entre os sofistas, encontramos relativistas e subjectivistas. Protágoras dizia que "o homem é a medida de tôdas as coisas, das que são, enquanto são; e das que não são, enquanto não são".

Homem, como medida, é o ponto de apoio do subjectivismo psicologista.

Modernamente, Spengler é relativista. "Só há verdades em relação a uma humanidade determinada", e incluia em sua afirmação até as verdades da ciência.

O não aceitar uma verdade universalmente válida é afirmar uma validez universal. A verdade é também a concordância do juízo com a realidade objectiva. Se ela existe, existe para todos; se é falsa, não é válida para ninguém.

O subjectivismo e o relativismo são, no fundo, cépticos.

Se alguém (subjectivista) afirma: "só é válido para mim", outro pode dizer o contrário — "tôda verdade é universalmente válida". É inútil dizer que o primeiro não concordaria com a opinião do segundo, o que prova que daria validez universal ao seu juízo. A Spengler poder-se-ia responder: "teu juízo é válido para o círculo da cultura ocidental". Spengler talvez não protestasse.

CRÍTICA DO PROBABILISMO

Artigo 2

O probabilismo é a doutrina, segundo a qual nosso saber é apenas de verossimilhança, não pròpriamente de verdade absoluta, e que somos apenas capazes de distinguir proposições mais ou menos prováveis.

Foi, como vimos, exposta por Arcesilau e Carneades. Ora, o probabilismo, ao aceitar uma aproximação maior ou menor da verdade, aceita uma certeza, desde que afirme que êste juízo é mais provável que qualquer outro. Por que é mais provável? Porque se aproxima da verdade. Já conhece, então, que entre êste juízo e aquêle há um juízo verdadeiro: o de que êste é mais próximo da verdade que aquêle. Como é possível atingir ao provável sem poder atingir ao certo?

O probabilismo oferece assim uma contradição formal interna.

Cícero, que era probabilista, dizia: "Nego que saibamos se sabemos alguma coisa ou se não sabemos. E ainda nego que o saibamos ou que o ignoramos: não sabemos absolutamente se existe alguma coisa ou se não existe".

Em qualquer destas afirmações há sempre um saber que consiste em saber que nem se sabe nem não se sabe.

O probabilismo tem o mesmo vício de partida do cepticismo, e cai ante a mesma crítica que se lhe acabou de fazer.

O probabilismo não alcança assim outra situação que a do cepticismo, e enleia-se nas mesmas aporias daquele. Aceita também a ausência de um critério distinto do verdadeiro e do falso, a impossibilidade da demonstração racional, que, levada a ex-

tremos, implica fatalmente uma petição de princípio. O saber e a afirmação são portanto inanes.

Convém contudo considerar o aspecto positivo desta doutrina, como de todo cepticismo, que, como já vimos, levou o pensamento, ao partir da dúvida, a não cair num realismo ingênuo e ascender na busca de algo firme, o que permitiu o desenvolvimento de um pensamento mais especulativo, mais analítico e mais seguro.

Além disso, Arcesilau patenteou que a sua doutrina não implicava um sacrifício da acção, pois a representação das coisas pode abalar nossa vontade, sem a necessidade de ser considerada firmemente como objectiva. O facto de actuarmos num mundo provável não impede a nossa acção. A verossimilhança ou a probabilidade são suficientes para a nossa vida prática.

Transformou assim Arcesilau a sua doutrina numa "teoria da prática" para uso dos que duvidem. Se podemos encontrar raízes dêsse desejo de regular a prática, já manifesto nos cépticos e em Carneades, temos de reconhecer que foi com Arcesilau que êle foi elaborado e sistematizado. O mundo provável actua sôbre nós, o que lhe dá uma realidade, embora não a captamos senão probabilìsticamente.

E podemos guiar-nos pelo mundo das probabilidades em busca do nosso bem, desde que procuremos escolher entre probabilidades maiores e menores. Ademais poderemos estar seguros de encontrar o bem onde maiores forem as probabilidades de encontrá-lo.

Não se pode negar que o probabilismo é cepticismo, ou pelo menos um modo de ser dêste. Mas é preciso convir que seus fundamentos não são injustificados. Dialècticamente compreendemos com clareza o "porque" do cepticismo como o "porque" do probabilismo. A suspicácia, ao levar-nos a procurar o porque do surgimento de uma idéia ou de uma doutrina ou de uma opinião ou de uma perspectiva, já nos oferece uma possibilidade de explicação.

O cepticismo, predominante da Nova Academia, não deixava de fundar-se no papel selectivo actualizador-virtualizador do nosso conhecimento. Se os probabilistas afirmavam a probabilidade do conhecimento, não podiam negar a certeza da realidade do desconhecido. E se fôssem dialécticos poderiam ter construído uma visão que lhes pudesse compensar o deficitário que fatalmente criaria o cepticismo, embora vestido de novas roupagens. Foram até obrigados a aceitar uma escala de valôres prováveis, o que era, como bem diz Maréchal, prestar uma homenagem à lógica.

Encontramos em nossos dias certas manifestações probabilistas na gnoseologia, fundadas na indeterminabilidade que é própria dos nossos sentidos. Sempre foi a *ilusão* nossa (subjectiva) ou a *delusão* (objectiva, provocada pelas coisas em nós) factos bastantemente significativos para que não percebesse o homem, em certos momentos, sobretudo de crise nas idéias e nas crenças, que havia falibilidade nos meios de conhecimento, fundados apenas no sensório-motriz.

Mas nosso conhecimento não é só o que nos dá a intuição sensível, mas ainda os da intelectualidade em geral e os da afectividade, cuja combinação dialéctica, nunca excluindo o contôrno, nunca desprezando o que fica além do limite e procurando compreendê-lo, captá-la, nos levaria fatalmente a apreender o verdadeiro sentido do conhecimento dialéctico.

Êste é sempre uma coordenação cooperacional de conhecimentos parciais, estructurados num todo tensional esquemático, que inclui as partes tensionais, os esquemas implícitos. Naturalmente que a separação de uma parte, de uma das coordenadas da realidade cognoscitiva, por ser uma acção meramente abstracta, é falha e se apresenta deficitária, porque há algo que nela se ausenta.

Neste caso, é fácil compreender e achar a falha que criará a dúvida. Não há nenhum conhecimento, que, desdobrado em suas coordenadas, examinadas separadamente, não leve a aporias. Os próprios factos da física, quando separados e analisados, sem estar presentes os que fazem parte da concreção, são aporéticos e incompreensíveis. Pode-se acaso explicar o movimento sem o tempo e o espaço? Não são o movimento, o tempo, o espaço, quando tomados isoladamente, incompreensíveis?

Pois bem, compreender alguma coisa é *cum prehendere*, é *apreender com*, é captá-la com os covariantes que se coordenam numa cooperação capaz de criar uma realidade. Uma simples planta é incompreensível, é incaptável em seu significado, se a separamos totalmente, se a abstraímos da realidade, que se coordena para estructurá-la, para fazê-la surgir.

Sem uma visão concreta, (de *cum* e *crescior*, do crescer junto), não haverá um conhecimento. Tôda tomada de posição abstracta, pode ser reduzida a dúvidas pelo cepticismo, ou a probabilidades pelo probabilismo, e a única certeza que se possa afirmar será uma certeza formal, que não satisfará, e provocará as críticas que todo o dogmatismo formal oferece.

Dêste modo, devemos compreender o probabilismo com a sua significação e a sua parte de concreção, que constituem o que nêle é afirmativo, e não repudiá-lo, pura e simplesmente, como o fará um dogmático formal, mas saber compreendê-lo (*cum-prehendere*, convém nunca esquecer) dentro da concepção que a decadialéctica estructura.

* * *

O RELATIVISMO E A REALIDADE

O relativismo filosófico, na gnoseologia, considera o nosso conhecimento como relativo, o qual é verdadeiro, não de modo absoluto, mas apenas em relação a nós.

Conhecemos as coisas relativamente à sua posicionalidade em relação a nós. Um corpo a ôlho nu se revela dêste modo, mas, no microscópio, seria diferente. Nossos conhecimentos são sempre relativos, pois conhecemos e construímos esquemas segundo nossos órgãos sensíveis. Se tivéssemos outros sentidos, intuiríamos o que não intuímos agora, e outro seria o nosso conhecimento.

Não se deve confundir o relativismo, fundado por Protágoras, no Ocidente, com a relatividade científica, que particularmente se refere à teoria de Einstein.

O relativismo é empírico e afirma que nossa representação experimental do mundo depende das nossas condições orgânicas.

Realizaremos a crítica do relativismo logo que tenhamos estudado, no próximo tema, o racionalismo e o empirismo.

* * *

PRAGMATISMO

A palavra pragmatismo vem de *pragma*, (em grego: *ação*). Nega o pragmatismo o conceito de verdade como concordância entre o pensamento e o ser.

Verdadeiro é o útil valioso, fomentador de vida. O homem não é um ser teórico e de pensamento, mas um ser prático, um ser de vontade e de acção. O intelecto não surgiu para o homem investigar e conhecer a verdade, mas para orientá-lo na realidade. A verdade consiste na congruência entre os seus pensamentos e os fins práticos do homem, desde que proveitosos para a conduta prática. É verdadeiro tudo quanto é proveitoso para a vida.

O fundador do pragmatismo foi William James (mas as idéias fundamentais estão em Nietzsche). Seguem-no F. S. Schiller (americano), Hans Vaihinger (em "A filosofia do como si"), George Simmel, etc.

Para Vaihinger todo conteúdo de pensamento é ficção.

O CRITICISMO DE KANT

Façamos uma rápida súmula do pensamento criticista. O criticismo (*krisein*-examinar) tenta realizar uma síntese entre o cepticismo e o dogmatismo. Aceita e confia na razão humana, e que é possível o conhecimento de uma verdade só. Ao examinar as afirmações, não toma uma atitude dogmática nem céptica, mas apenas reflexiva e crítica.

Podemos considerar, sob certos aspectos, Platão e Aristóteles como críticos. Mas Kant é o verdadeiro fundador do *criti-*

cismo. Compreendeu as unilateralidades desta posição e do dogmatismo, e em vez de aceitá-las ou rejeitá-las, prefere investigá-las.

Podemos considerar o

criticismo como { sistema
método

Kant emprega os dois.

Hegel dizia: "A investigação do conhecimento não pode ter lugar de outro modo senão conhecendo; tratando-se dêste suposto instrumento, investigá-lo não significa outra coisa do que conhecê-lo. Mas querer conhecer antes de conhecer é tão absurdo como aquêle prudente propósito do escolástico que queria aprender a nadar antes de aventurar-se na água".

Perguntamos: mas como assegurar a possibilidade do conhecimento pelo caminho do conhecimento? O primeiro passo já supõe tal possibilidade.

A teoria do conhecimento parte da suposição de que o conhecimento é possível. Para Hegel, ela elimina criticamente as bases do conhecimento humano.

A tentativa destruidora que êle empreendeu malogrou afinal.

O criticismo estará presente daqui por diante na análise dos temas gnoseológicos, pois grande foi a contribuição da crítica de Kant.

OS FENOMENISTAS

Os fenomenistas confundem os sentidos com a inteligência. Negam tais *cépticos* a coerência do pensamento, sem pôr em dúvida o absoluto do real. São realistas inconseqüentes. Estudaremos os fenomenistas mais adiante.

Não se pode negar que a Sofística grega, apesar de seus erros, trouxe um grande progresso para a Filosofia.

O cepticismo, em sua pretensão de evitar o dogmatismo, torna-se dogmático, porque uma afirmação é inevitável, e é inevitável porque corresponde à natureza de nossa actividade intelectual, a tal ponto que recusar-se a afirmar é ainda afirmar.

ORIGEM DO CONHECIMENTO

ARTIGO 1

Por diversas vêzes estudamos a gênese do conhecimento, dentro dos quadros da filosofia. É em "Noologia Geral", que tratamos mais demoradamente de tema de tal importância.

No entanto, a análise noológica sucinta, que oferecemos em "Psicologia", nos dá a visão clara dos quatro tipos fundamentais de conhecimento de que já nos referimos: na intelectualidade, o intuitivo e o racional; na sensibilidade, o conhecimento sensório-motriz: na afectividade, o vivencial, *páthico*.

Nas longas e demoradas discussões gnoseológicas, registradas através dos inúmeros livros que se escreveram sôbre tais assuntos, vemos sempre que interessa à Teoria do Conhecimento apenas discutir a origem dos nossos conhecimentos intelectuais, lógicos, e as principais discussões giram em tôrno de uma actualização e valorização acentuadas da razão (como procedem os racionalistas), ou da intuição (como o fazem os empiristas), ou de uma síntese de ambas (como o fazem os intelectualistas).

O conhecimento sensório-motriz, base e fundamento de nossas certezas, fonte dos nossos esquemas de segurança, é desprezado quase sempre, senão accidental ou incidentalmente tratado por um ou outro estudioso da matéria.

Um estudo acurado de Psicogênese e de Simbólica mostra-nos desde logo quão fundamentalmente se referem ao sensório-motriz os nossos esquemas racionais (eidéticos) e os intuitivos (fácticos). As nossas convicções (que têm um refôrço afectivo) têm também sua origem emergente no sensório-mo-

triz, e muitos dos nossos esquemas são apenas símbolos do grande simbolizado humano, que toma freqüentemente o nome de inconsciente. (1)

Se prestarmos a devida atenção aos estudos procedidos pelos psicólogos de profundidade, que não temem afrontar as sombras da alma humana, e que penetram, através da simbólica das imagens, das representações e dos esquemas abstractos racionais, até o âmago daquela, cujas raízes, — como as raízes e radículas de uma árvore, potentes e fortes aqui, quase emergindo à flor da pele ali, finas, esguias, penetrantes, — afundam-se elas no existente humano até tanger o que o ultrapassa, e falar uma linguagem simbólica, veríamos que nossas idéias, nossas razões, nossos argumentos encontram nesse fundo universal de todos os nossos "eus", sua origem, base e fôrça.

Observemos a facilidade com que se justificou tôdas as convicções.

A convicção de uma certeza, se não prova a certeza, prova ao menos a convicção.

E o que cremos lógico encontra mil razões para justificar-se. Vêde os artistas, os políticos, os literatos. Como estão cheios de argumentos para justificar suas crenças momentâneas. Não lhes faltavam palavras nem ardor.

Mas podemos ir mais longe e buscar a raiz de nossos conhecimentos, polarizados nesse eterno desprezado, malsinado inconsciente, nesse corpo humano que é a fonte inesgotável de onde retiramos tudo quanto somos, pensamos e queremos, mas que é sempre acusado, como se dêle não viessem também nossas mais elevadas idéias, nossas mais tímidas dúvidas, nossos mais baixos desejos e nossas mais altas esperanças.

Na "Noologia Geral" aprofundamo-nos na simbólica de nossas realizações, encontramos, de maneira clara e insofismável, onde estão as raízes de tôda a nossa personalidade, lá onde os nossos símbolos se identificam, na fonte perene e inesgotável de nosso ser, que recebeu de nossa vaidade o nome displicente e negativo de *inconsciente*.

(1) Êste têrmo já está incorporado na linguagem moderna. No entanto, o inconsciente, tomado em tôda a compreensão, nega a própria vida. Em "Noologia Geral" propomos as melhores soluções sôbre êsse conceito, a fim de evitar confusões tão prejudiciais.

* * *

Nosso têrmo razão vem do latino *ratio, rationis;* mas sua origem mais remota é de *reor*, que significa "eu conto", "calculo", e *ratum*, "o que entra em linha de conta", "o que é aprovado e ratificado", daí *pro rata* (parte em um rateio, de credores, por exemplo). *Reor* também significa eu penso, eu julgo.

Mas a palavra razão, que tem sua origem nesses têrmos, tem a sua fonte principal na analogia da função contabilística de *razão*, já conhecida desde os sumérios e os egípcios, há alguns milênios antes de nossa era. E quem conhece contabilidade sabe que o livro *razão* tem uma função: a de "lançar" sob títulos gerais, sob generalidades, tôda a heterogeneidade funcional da contabilidade de uma emprêsa qualquer.

E como o nosso espírito também tem a sua função generalizadora, seu conhecimento do geral, que psicogenèticamente se realiza quando se dá a actividade assimiladora, generalizante dos esquemas, denominou-se *razão* a essa actividade operatória, judicatória e generalizante do nosso espírito, que, desde então, conservou tão nobre nome com ufania e orgulho.

Grande e importante função do nosso espírito é a razão, e pela sua solidez, grande auxiliar de nosso conhecimento, e em muitos casos, o maior. Os exageros do racionalismo, como veremos, levam a torná-la a "única" fonte segura do conhecimento.

É a razão considerada pelos filósofos como uma faculdade do espírito, a mais elevada, cuja função consiste em ordenar nossos conhecimentos, segundo relações determinadas, conexioná-los sob seus princípios de identidade, de razão suficiente, de causalidade, etc., segundo a implicância e a complicância, como relações de espécie e genêro, bem como ainda a faculdade de raciocinar, de comparar juízos, idéias, para captar as diferenças e semelhanças ideais, e partir dos princípios às conseqüências, ou, reversìvelmente, das conseqüências aos princípios.

O que o homem capta pela inteligência, a razão deduz, induz e demontra, captando também relações entre as coisas.

Os principais caracteres da razão, já tivemos oportunidade em "Filosofia e Cosmovisão" de examiná-los, e mostrar sua gênese, sob o ângulo filosófico e da análise da razão sôbre si mesma (autognosis racional). (1)

Quanto à origem do conhecimento, os racionalistas são unânimes em considerar que, gnoseològicamente, é a razão que nos dá o conhecimento, pois a intuição apenas nos oferece o facto, que a razão coordena, conexiona, analisa e sintetiza numa visão clara e ordenada.

Quanto à origem, podemos classificar três escolas, duas antitéticas, e uma sintetizadora.

1) Tética: *racionalismo;*

2) Antitética: *empirismo;*

3) Sintética: empirismo-racionalista ou racionalismo-empirista.

O empirista afirma que os princípios da razão são conquistados pela experiência, princípio e fonte de nossos conhecimentos, com sua origem em nossas funções sensoriais; portanto todo conhecimento é *a posteriori.*

O racionalista pretende que os princípios nada devem à experiência, mas são criados *a priori,* pela própria autoanálise da razão.

Os empiristas-racionalistas ou racionalistas-empiristas colocam-se sob um ponto de vista sintético:

1) a origem dos nossos conhecimentos está na experiência (tese dos empiristas);

(1) Aconselharíamos ao leitor que relesse êsses capítulos, sobretudo o que estuda os princípios da razão, tão evidentes para esta, e sôbre os quais ela apóia tôdas as suas operações, cujo valor tivemos oportunidade também de valorizar e apreciar.

Também, nesse livro, tivemos ocasião de analisar as críticas que os irracionalistas de tôda espécie costumam fazer à razão, e mostrar a procedência de algumas e a improcedência de outras.

2) mas a construção dos princípios compete à razão em sua actividade autônoma (tese dos racionalistas).

Admitem ainda os empiristas-racionalistas:

3) o valor absoluto dos princípios, considerando-os leis das coisas, ao mesmo tempo que leis do pensamento (síntese empirista e racionalista, que afirma que as leis das coisas se identificam com as leis do pensamento).

PROBLEMÁTICA DO EMPIRISMO E DO RACIONALISMO

Artigo 2

Històricamente as três posições se opõem desde a antiguidade greco-romana.

O racionalismo é representado por Platão; o empirismo, por Epicuro; e o racionalismo-empirista, por Aristóteles.

Para Epicuro, tôdas as idéias vinham da sensação ou eram apenas sensação (tese dos sofistas). Mas as sensações eram verdadeiras e captavam a realidade que a natureza apresentava. Desta forma, Epicuro não caía no cepticismo típico dos sofistas.

Convém recordar històricamente alguns aspectos da filosofia grega até os nossos dias, para que o racionalismo moderno, que sobrevém de Descartes e Leibnitz, se esquematize com clareza para nós, a fim de melhor podermos examinar suas teses em oposição às do empirismo.

Platão aceitava um verdadeiro saber fundado em notas de necessidade lógica e de validez universal. Portanto, até aqui procedia como um dogmático.

Mas reconhecia o mundo do devir, e da sua mutação, o qual não era capaz de nos dar um verdadeiro saber, porque, como os eleáticos, afirmava que nossos sentidos não nos podem dar um verdadeiro saber (ante o qual era nìtidamente céptico). Aos sentidos não devemos uma *epistéme*, mas apenas uma *doxa*, opinião.

Além do mundo sensível, há um mundo supra-sensível, o mundo das *formas* (freqüentemente chamado mundo das

Idéias), *eide*, um mundo de ordem lógica, mas transfísico, metafísico portanto (ontológico).

As coisas empíricas apenas reproduzem, imitam (*mimesis*, imitação) pela modelação do *ekmageion amorphon*, a matéria amorfa, bruta, as quais ao tomarem uma forma, apenas participam, na forma, do mundo das formas, e são, assim, "participantes" do *eide*.

Não captamos com os sentidos as formas (*eide*), mas apenas a matéria informada, a matéria que goza da participação da forma. As formas, enquanto tais, são apenas captáveis pelo espírito.

Mas como poder-se-ia dar tal assimilação sem o *simul*, por que assimilar é acção de *ad simul*, de comparar ao mesmo? Ora, teríamos que ter em nós já essas formas, ou alguma coisa dessas formas, para poder assimilá-las. Construiu Platão a teoria da *anamnesis*, isto é, do desesquecimento, da recordação. Nossa alma já contemplou essas formas. Elas são inatas em nós, do contrário como poderíamos assimilar os factos? Ora, nossa alma não as contemplou nesta vida, mas numa vida preterrena e, por isso, quando da experiência, recorda-as. (A linguagem empregada é evidentemente metafórica).

O racionalismo, portanto, para Platão, era a teoria da contemplação das formas pela alma, um racionalismo *transcendente*.

Na concepção plotiniana, que é também a de Santo Agostinho, as formas são idéias do *Nous*, que, para o último, é Deus. Nosso espírito é apenas uma emanação do *Nous*. Não há agora mais a contemplação, mas a presença, em nós, das formas. O conhecimento é uma iluminação de Deus, quem nos irradia as formas.

Não negam os plotinianos nem os agostinianos um conhecimento sensório-motriz, mas êste é inferior ao que capta as formas. É um saber de experiência, enquanto aquêle é de iluminação. O racionalismo torna-se *teológico*.

Com Descartes e Leibnitz, há idéias inatas (que correspondem muito diferentemente às formas platônicas, pois aquelas são esquemas que permitem a generalização). Não procedem da experiência, mas são um patrimônio originário da razão. Leibnitz, aceitava-as em germe, em potência; Descartes, já as considera estructuradas, acabadas. (1)

O princípio escolástico, de origem aristotélica, de que "*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*" (nada há no intelecto que não tenha primeiramente passado pelos sentidos) recebe uma adjunção de Leibnitz: *nisi in intellectu*, isto é, a não ser que já esteja no intelecto.

Temos aqui um *realismo imanente*, em oposição ao transcendente e ao teológico.

O racionalismo moderno é lógico, e crê que é possível penetrar no metafísico através do lógico. A posição dêsse racionalismo é dogmática e provocou, naturalmente, a reação empirista.

Estamos agora aptos a examinar essa polêmica tão importante para o estudo da Gnoseologia.

* * *

O racionalismo afirma que os princípios racionais são dados à razão independentemente da experiência.

Negam os empiristas tal tese, e dão à experiência a origem do conhecimento.

Os empìrico-racionalistas ou racional-empiristas afirmam que tais princípios se formam por uma cooperação entre a razão e a experiência.

O empirismo pode ser considerado:

a) prático (empírico), aquêle cuja acção se processa segundo os conhecimentos adquiridos nas acções anteriores, sem nenhuma conexão científica ou metódica, teórica;

b) teórico, em que a experiência conexiona e explica a acção humana;

c) empirismo filosófico (gnoseológico), o que ora nos interessa, que procura a síntese dos dois primeiros e constrói a

---

(1) Na *parte analítica*, estudaremos os fundamentos ontológicos destas posições.

posição que examinamos, e já caracterizado nas páginas antecedentes.

Os racionalistas extremados rejeitam as opiniões empiristas com alguns argumentos que passamos a sintetizar:

a) se o nosso conhecimento tivesse sua única origem na experiência, seria possível aos animais, de constituição semelhante à nossa, adquirir um conhecimento, fundar ciências e filosofias. No entanto, tôda tentativa de procurar infundir-lhes nossos conhecimentos tem malogrado. E "por que um cavalo, perguntava Spencer, não poderia receber a mesma educação que um homem?". A resposta racionalista é simples: porque há, no homem, *antes* de tôda experiência, algo que não tem o cavalo, e que distingue aquêle dêste, que é a razão.

b) À tese dos materialistas históricos, também empirista, respondem os racionalistas: se o factor econômico fôsse a fonte do espírito e do saber humano, apresentado como epifenômeno daquele, o homem seria apenas como os animais. Mas o homem constrói uma técnica, transforma os modos de produção e as relações correspondentes, enquanto os animais permanecem estacionários. E por que?

Responde o racionalista conseqüente: porque o homem tem uma razão.

Esta antecede à experiência, porque do contrário o homem estacionaria sempre como os animais. A capacidade intelectiva racional se dá *a priori*, antecede a experiência.

É necessário que se note que o racionalismo, levado às suas últimas conseqüências, afirma a anterioridade gnoseológica da razão. Já os sintetizadores, como os racionalistas-empiristas, admitem que, cronològicamente, a inteligência e a razão se sedimentam através das experiências, mas cada estágio alcançado passa a presidir as novas experiências com anterioridade.

Esta posição, por sintética, é mais dialéctica, pois aceita a contemporaneidade da experiência e da racionalidade. E é uma posição dialéctica dentro da contemporaneidade das antinomias *razão-experiência*. Uma não sucede à outra, como na dialéctica

marxista, em que a antítese sucede à tese para ser sucedida, por sua vez, pela síntese, mas, sim, aceita a presença actual de ambas, que se sintetizam pela acção cooperadora (reciprocidade), o que permite o surgimento dos graus intelectivos, frutos dessa reciprocidade.

O desenvolvimento histórico do empirismo se processa desde as formas mais antigas, vindas dos gregos, até desembocar no empirismo de Locke, cujo estudo faremos sob o aspecto ontológico, na parte analítica desta obra.

LOCKE E O EMPIRISMO MODERNO — O EVOLUCIONISMO E O POSITIVISMO

Artigo 3

Ao racionalismo, que propõe ser a razão a verdadeira fonte do conhecimento, o empirismo opõe a experiência. Nega haver qualquer patrimônio *a priori* da razão. A consciência cognoscente tira da experiência seus conteúdos. Mas o espírito é *tabula rasa.* Tudo procede da experiência, tanto os conceitos mais gerais como os mais abstractos.

O empirismo parte assim dos factos concretos, e funda-se na evolução, exemplificando com o desenvolvimento intelectual da criança para concluir que a experiência é a fonte única do conhecimento.

Os racionalistas provêm em geral da matemática; enquanto os empiristas, das ciências naturais. Para a matemática, como sabemos, o fundamental é a razão; enquanto naquelas, é a experiência.

Experiência pode ser:

1) *a interna;* ou

2) a *externa.*

A primeira é a percepção de si mesma; a segunda, a dos sentidos.

Quando se admite apenas esta última, temos o *sensualismo.*

Encontramos idéias empíricas na história, entre os sofistas, os estóicos e os epicúreos, pois a idéia da tábua rasa é de origem estóica.

O empirismo moderno tem em John Locke (1632-1704) seu grande propulsor. Combate êle a teoria das idéias inatas, afirma a experiência externa: sensação, *sensation*, e a interna, *reflexion*, que são conteúdos da experiência, como as idéias ou as representações.

Admite, porém, Locke que há verdades que são por completo independentes da experiência, universalmente válidas, como as verdades da matemática, cuja validez reside no pensamento. Esta afirmação levou-o, por aceitar verdades *a priori*, a ser combatido por parte dos empiristas posteriores.

Hume (David, 1711-1776) dividiu as "idéias" de Locke (*preceptions*), em *impressões e idéias*.

Por *impressões* entendia as sensações vivas que temos quando vemos, quando ouvimos.

Por *idéias*, entendia as *representações* da memória e da fantasia, menos vivas que as percepções.

Todos os nossos conceitos hão de poder reduzir-se a algo intuitivamente dado; por isso abandonou Hume os conceitos de substância e o de causalidade, cuja crítica empreendeu. Também aceitou, como Locke, um conhecimento independente da experiência, e universalmente válido, como as verdades matemáticas.

Condillac tomou um rumo intelectual, aceitando apenas a experiência externa, e caíu no *sensualismo* (1715-1780).

John Stuart Mill (1816-1873) reduziu o pensamento matemático à experiência, levando o empirismo às suas últimas conseqüências, além de Hume e Locke.

Assim como os racionalistas propendem a um dogmatismo metafísico, os empiristas propendem a um cepticismo metafísico.

Se todos os conteúdos do conhecimento procedem da experiência, o conhecimento humano parece encerrado de antemão dentro dos limites do mundo empírico. A superação da experiência, o conhecimento do supra-sensível, é impossível. Daí a posição céptica do empirista, em face das especulações metafísicas.

Tem, no entanto, uma positividade, por ter valorizado a experiência que era desprezada pelo racionalismo, já vicioso. Mas, no entanto, caiu no extremo oposto, fazendo da experiência a única fonte do conhecimento, ao desprezar as bases positivas do racionalismo.

A admissão de Locke e Hume de um saber independente da experiência (o saber matemático) é já um opor-se ao excesso do empirismo, nos têrmos colocados por êles.

Mas verificar com cautela as coordenadas do conhecimento, impede-nos cair nesses "ismos", prejudiciais por tomarem posições viciosas, isto é, totalitárias, absolutistas, por exageradamente abstractas.

* * *

EVOLUCIONISMO E POSITIVISMO

O evolucionismo de Herbert Spencer toma também uma posição empirista, como todos os evolucionistas.

"As mais altas formas da actividade psíquica surgem a pouco e pouco das mais baixas" (Spencer). Esta evolução que se processa no decurso da vida individual, também se processa no decurso da vida histórica da humanidade.

O positivismo de Comte também se enquadra no campo empirista. O desenvolvimento da lei dos três estados é bem uma demonstração do processo empírico do saber humano. Sabemos, ademais, que Comte negava qualquer fundamento válido de certeza que não se fundasse na experiência sensível.

A teoria sociológica, representada sobretudo por Durkheim, afirma que as idéias gerais e os princípios são de origem e de natureza social, e seu valor é condicionado pelos interêsses da colectividade na qual êles surgiram.

Os que combatem esta opinião alegam: a vida social, por si só, não constrói a razão, pois do contrário os animais que vivem em sociedade, já a conheceriam. Além disso a posição sociológica, pretendendo permanecer no terreno dos factos da experiência, penetra, afinal, no campo da metafísica.

A POSIÇÃO CRÍTICA DE KANT

Kant em sua primeira fase foi dogmático e acreditou no valor da razão.

Posteriormente, após a leitura da obra de Hume, modificou seus pontos de vista, sem deixar, porém, de ser um racionalista, apesar da crítica que realizou sôbre a razão, e que já estudamos em "Filosofia e Cosmovisão". Outros aspectos serão por nós oportunamente examinados.

* * *

OPOSIÇÃO ENTRE EMPIRISMO E RACIONALISMO

Análise decadialéctica

O espírito, enquanto Logos, só pensa por oposição, essa é a característica intelectual por excelência (*inter-lec*, escolher entre).

No contacto com o real surgem para êle as oposições.

O conflito entre o racionalismo e o empirismo funda-se em abstracções recusáveis.

Há oposicionalidade do real (argumento do empirista), não há dúvida. E até aí o empirista afirma verdade. Há oposicionalmente intelectual (argumento do racionalista), não há dúvida, e até aí o racionalista afirma verdade.

Mas quando ambos excluem a afirmação, um do outro, ambos erram.

A oposição do real se reflete na consciência (tem razão o empirista), mas a oposição intelectual se reflete também no real (tem razão o racionalista). São períodos do conhecer. A acomodação dos esquemas ao facto (actualizado pelo racionalista) e a assimilação dos factos (actualizado pelo empirista) por sua vez, actuam sôbre a historicidade do esquema, e o generalizam, bem como permitem a formação de novos esquemas, com os componentes já existentes *a priori* (*a priori* à experiência actual) que, graças ao novo facto, podem constituir outros

esquemas, que se tramam com os anteriores, aumentando o campo das constelações esquemáticas.

Do contrário, como compreender um progresso no homem?

Colocados, abstracta e formalmente, empiristas e racionalistas constroem posições que levam a um artificialismo pouco constructivo e carente de concreção.

O facto (o dado) só provocaria um conhecimento se já tiverem sido postos em actividades esquemas para a acomodação. Esquecer o papel estimulante e històricamente cooperante do facto leva ao apriorismo. Considerar apenas o facto (o dado) *como activo*, leva ao aposteriorismo do empirista, (que esquece a actividade do cognoscente).

Para compreender é preciso ter *capacidade de compreender*.

Pensamos por oposições porque já temos conhecimento das oposições reais, e para ter consciência do real é preciso captar as oposições. Dessa forma, há contemporaneidade na acção do conhecimento entre a acção do cognoscente e a do cognoscido, que o formalismo abstraccionista levou a separar mentalmente para analisar, mas que o deixou permanecer no terreno das abstracções, e esqueceu-se do mais importante, que era devolvê-los à concreção do acto de conhecer.

Tôda compreensão exige um contacto com o real. A intelectualidade (Logos) delineia-se através de uma longa experiência com o real, que nêle se concreciona no acto de conhecer. (1)

Essa actividade de conhecer já é oposicional; a própria experiência é oposicional, incluindo-se, assim, na lei da alternância universal, que revela, em nosso acontecer, a coincidência dos opostos como constitutivos da concreção.

Reivindicamos, assim, o que há de *concreto* no empirismo como no racionalismo, e rejeitamos o que há em ambos, de *abstracto*.

Esta análise permite ulteriores desenvolvimentos que virão a seu tempo.

---

(1) Não pomos ainda em discussão a emergência mais remota da intelectualidade, pois ela nos colocaria ante o problema da alma, o que na "Noologia Geral" abordamos.

TENTATIVAS DE CONCILIAÇÃO

Artigo 4

Muitas foram as tentativas de conciliação entre o racionalismo e o empirismo. E entre estas podemos citar a do *intelectualismo*.

O racionalismo dá como facto do conhecimento o pensamento operatório, racional. O empirismo parte da intuição e afirma, portanto, que é a experiência a fonte do nosso conhecimento.

Como ambos são processos da intelectualidade, o intelectualismo englobou os dois numa síntese, considerando o pensamento racional e a experiência como os factôres cooperantes do conhecimento.

Aceitou que há juízos lógicos necessários e universalmente válidos, não só quando se referem a objectos ideais, mas, também, a objectos reais. Entretanto, reconhece o intelectualismo que os conceitos são derivados da experiência, o que contraria a tese racional extremada, que os considera *a priori*.

A consciência cognoscente *intelege* da experiência, de onde capta o geral. Aceita o postulado empirista, que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Mas reconhece o intelectualismo que há uma diferença essencial entre os conceitos, quando são conteúdos de consciência, e as representações intuitivas sensíveis. Aceita apenas uma relação genética, pois aquêles (os conceitos) são obtidos pela experiência. A síntese do pensamento e da experiência forma a base do intelectualismo.

Aristóteles é dado, na cultura greco-romana, como o fundador do intelectualismo. Influído pelo racionalismo de Platão, mas sendo como era, um naturalista, tendeu, conseqüentemente, para a experiência. Sua atitude é, portanto, sintética. O mundo platônico das formas é colocado dentro da realidade empírica. As formas estão nas coisas concretas, das quais são essências (*ousia deutera*, substância segunda, o núcleo essencial e racional da coisa, envolto pelas propriedades empíricas).

Não há lugar para a contemplação das formas. Os sentidos actuam apenas como captadores das imagens dos objectos concretos. Nessas imagens já está a essência geral, a forma da coisa, que a razão extrai. É o *nous poietikos* que realiza essa extração, penetra no fundo da coisa, extrai dela a essência, a forma, a substância segunda. Esta é recebida pelo *nous pathetikos*, o entendimento passivo, realizando-se, desta forma o conhecimento.

Tomás de Aquino desenvolve a teoria de Aristóteles. A sua tese fundamental é que a cognição do nosso intelecto deriva dos sentidos (*cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu*). As coisas concretas nos oferecem imagens sensíveis, *species sensibilis*. O *intellectus agens* (o *nous poietikos, de* Aristóteles) efetua a extração dessas formas contidas nas imagens. É o *intellectus possibilis* (*nous pathetikos*, de Aristóteles) que recebe em si estas formas e julga assim sôbre as coisas.

Dos conceitos essenciais, assim formados, são obtidos, por meio de operações do pensamento, os conceitos supremos e mais gerais, como os que estão contidos nas leis lógicas do pensamento, como os conceitos de ser, de não-ser, e, conseqüentemente, os princípios lógicos, o que se dá ao captar o nexo que há entre êles.

Êsses princípios também encontram sua raiz na experiência, pois revelam o nexo que há nesta. Conseqüentemente conclui Tomás de Aquino que a cognição dos princípios nos é dada também através dos sentidos (*cognitio principiorum provenit nobis ex sensu*).

O APRIORISMO

Outra tentativa de conciliação é a que apresenta o apriorismo, que também considera, sintèticamente, que o pensamento e a experiência são as fontes do conhecimento. Mas oferece uma diferença quanto ao intelectualismo, pois aceita certos princípios *a priori*, independentes portanto da experiência, assemelhando-se, desta forma, ao racionalismo, mas distinguindo-se dêste por considerar tais princípios como de natureza formal.

Não são *conteúdos*, mas *formas* do conhecimento. São formas que recebem seu conteúdo da experiência. E aqui se afasta do racionalismo para aproximar-se do empirismo. Essas formas são recipientes vazios, que a experiência vai encher com conteúdos concretos.

Para o apriorismo os conceitos, sem a intuição, são vazios; e as intuições, sem os conceitos, são cegas.

À primeira vista parece coincidir com o intelectualismo, mas convém notar que, enquanto o primeiro deriva o factor racional do empírico, da experiência, o segundo declara-o não proveniente da experiência, esta ou aquela, mas do pensamento que o forma.

No apriorismo não há um papel passivo e receptivo do pensamento ante a experiência, como se nota no empirismo, mas um papel que revela espontaneidade e actividade.

É êste o pensamento de Kant no tocante à gênese do conhecimento.

A *matéria* do conhecimento procede da experiência, mas a *forma* procede do pensamento.

A matéria, que é o conjunto das sensações, é caos. O pensamento dá-lhes ordem; dá ordem a êsse caos. E as formas do pensamento, que lhe dão ordem, são o *tempo* e o *espaço*. A consciência ordena as sensações no tempo e no espaço, ou por justaposição ou por sucessão. Enlaça-os, depois, num nexo causal, ou através de categorias, edificando, desta forma, o mundo dos objectos.

Nota-se que entre as teorias conciliadoras, o intelectualismo se aproxima mais do empirismo; enquanto o apriorismo se aproxima mais do racionalismo.

Enquanto o intelectualismo deriva os conceitos da experiência, o apriorismo repele esta derivação para preferir o factor racional, dando, dêste modo, tôda actualidade ao papel da razão, e menor ao da intuição.

COMENTÁRIOS DECADIALÉCTICOS SÔBRE O CONHECIMENTO EM GERAL

Artigo 1

Antes de prosseguir na análise das diversas posições gnoseológicas quanto à essência do conhecimento, alguns aspectos dialécticos são importantes e merecem um exame que auxiliará no futuro, a melhor inteligência dos temas a serem tratados.

Ouçamos estas palavras de H. L. Méville, e comentemo-las depois:

"As análises de Kant, que os modernos têm retomado sôbre diversos pontos, puseram-nos no caminho de uma descoberta de considerável importância: é que o pensamento humano, quando interpreta o dado, não pode impedir a si mesmo de simplificá-lo ao *estilizá-lo* — se se pode empregar esta imagem como faria um artista da matéria que êle modela. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que ela é *criadora*. Assim como o artista, ela não reproduz servilmente o seu modêlo. E se se quer considerar êsse facto capital ao definir o conhecimento, será necessário declarar que o pensamos, quando chegamos a enunciar juízos verdadeiros ou prováveis, não é objecto *em si*, são as relações dos objectos entre êles, mas refractados, por assim dizer, aos sujeitos percebentes e pensamentos, apreendidos graças ao concurso de instrumentos lógicos, tais como o conceito, o número e a figura geométrica, cujo equivalente exato não existe no dado concreto". (H. L. Méville)

Essa simplificação, essa *estilização*, nada mais é que esquematização do dado realizado pela actividade noética do homem, que o traduz em esquemas.

Mas êsses esquemas não são condicionados apenas pela acção do homem, como sujeito, em face do dado, como objecto, numa relação pura e simples.

É que o sujeito, ao penetrar na construção estructural do esquema com elementos outros, que foram assimilados do objecto a outros esquemas, não processa sempre essa "assimilatio" conscientemente, e, ao contrário, na maior parte das vêzes, realiza-a inconscientemente.

Vamos a exemplos esclarecedores: Estou em face de uma árvore num descampado. Guardo dela uma imagem, cuja representação posso fazer a cada instante. Mas, o que eu guardo agora, daquela árvore-no-descampado, é já uma representação interpretada, simplificada, estilizada, no dizer de Méville, ou um esquema mnemônico da imagem da árvore e um esquema de representação da mesma.

Mas há aqui aspectos importantes que é preciso considerar.

Posso guardar da árvore a imagem, e essa imagem já é por si simplificada, esquemática. Mas, eu, ante a árvore, não procedi como uma máquina fotográfica procederia.

Ao vê-la, assimilei-a aos esquemas sôbre árvores, quer esquemas mnemônicos, quer ao meramente eidético de árvore. Vi naquela árvore, o que é assimilável (assemelhável) a esta ou aquela classe de árvore. O esquema mnemônico, que dela guardo, já está enriquecido de outros "saberes" sôbre a árvore e, certamente, aqui ou ali, *decorei* a imagem da árvore com aspectos, com notas dos esquemas de árvore que guardo em mim. Se pudesse reproduzir fielmente a imagem que guardo da árvore, esta certamente seria diferente da imagem fotográfica que dela poderíamos realizar.

Nós, ao conhecermos, contribuímos com certas adjunções, papel decorativista do nosso psiquismo, presente nos nossos conhecimentos, pelo qual lhes emprestamos novos aspectos, exagerados ou diminuídos, segundo o nosso grau de *interêsse* (cuja origem está na afectividade), e segundo os esquemas que já adquirimos.

Por isso vemos o que desejamos ver, e o que desejamos ver, vemos melhor. É tal a influência dêsse interêsse que as convicções humanas, que são também, e sobretudo, de ordem afectiva, encontram posteriormente inúmeras justificações, selecionadas pela acção interessada da justificação, para corroborarem-na ou dar fundamento à convicção.

O mesmo que vemos quanto à imagem, vemos quanto à representação. A imagem sôbre modelações decorativas, segundo o interêsse dos esquemas afectivos e segundo as assimilações aos esquemas do sensório-motriz e da intelectualidade do sujeito, que conhece, sofre modificações tais que, ante o mesmo facto, podem haver imagens, entre indivíduos diferentes, não apenas divergentes, mas totalmente opostas.

A representação também guarda muito das notas assimiladas a outros esquemas.

Ante qualquer facto que assistamos, não podemos permanecer como mera máquina fotográfica, como pensavam alguns materialistas em seu primarismo gnoseológico.

Nenhum facto se apresenta para nós sem sofrer a acção da estilização, que é decorativa.

E as decorações obedecem aos nossos esquemas, que assimilam o facto, e aos esquemas *páthicos* que, com aquêles, formam constelações activas esquemáticas, como estudamos na "Teoria Geral das Tensões", sobretudo quanto ao seu modo de proceder.

Tais afirmativas não excluem a formação do esquema eidético, que se estructura da captação do *eidos* do facto, o que implica uma actividade noética criadora (*nous poietikos* de Aristóteles, o *intellectus agens* dos escolásticos). Uma actividade implica um agente, e êste *não pode* realizar uma acção que não seja constitutiva da sua essência. Se realiza uma acção de separação da forma da matéria, um *desmaterializar* da forma, metafìsicamente, tem de ter, constitutivamente, um princípio imaterial. Êste é um dos mais caros argumentos em favor da imaterialidade, pelo menos, da alma.

* * *

Só posso medir pelo homogêneo ao medido. Tôda arte de medir é homogeneizante, e só pelo homogêneo posso conhecer

(assimilação), o que já é conquista pacífica da filosofia bem fundada.

Mas medir homogêneamente é apenas medir o "quantitativo" e não o ser. O heterogêneo conhecido é reduzido ao homogêneo (a assimilação o prova).

"Em todo caso, na ordem do ser e dos transcendentais, a medida não pode ser quantitativa; ela não pode ser um *minimum*. Ora, a teoria de Aristóteles não nos deixa a escolha senão entre um indivisível *minimum* e um ser simples, idêntico ao *maximum* de perfeição. Portanto, a medida dos graus do ser será, mesmo para um conhecimento humano, um *maximum*." (Isaye).

Todo nosso conhecimento se dá pela assimilação do facto aos esquemas acomodados. Nossos sentidos são feixes de esquemas que acomodamos aos factos do mundo exterior. O que êsses factos têm de semelhante aos esquemas é o que assimilamos pela "assemelhação" (*assimilatio*). Nossa inteligência do facto é portanto dependente dos esquemas que acomodamos e da assimilação possível. Se esta é plenamente equilibrada com aquela, se acomodação e assimilação se harmonizam, temos uma inteligência equilibrada do facto.

Ora, que conhecemos se não temos esquemas para conhecer? Só ouvimos os sons para os quais temos esquemas auditivos; só vemos as côres para as quais temos esquemas visuais. E nossa assimilação vai depender, portanto, dos esquemas que acomodamos.

O mesmo se dá quanto aos factos do espírito: as idéias. Nós nos acomodamos às idéias, que não são oferecidas pelos livros ou pela palavra de outras pessoas, pondo nossos esquemas em estado tensional de *ad*, de *ad-tensão* (atenção).

Assimilaremos o que tenhamos esquemas para tal. Daí nossa inteligência (como adaptação apenas), estar condicionada aos nossos esquemas. E quem disponha de mais esquemas terá maior assimilação.

Todo acto de conhecer depende, portanto, dos esquemas acomodados e, conseqüentemente, da assimilação possível.

Só assimilamos o que é semelhante, o que tenha um grau de homogeneidade com o esquema.

E quando queremos medir alguma coisa, precisamos homogeneizá-la. Se pergunto quantos metros tem êste terreno, não me interessa a forma do terreno, se aqui tem mais vegetação ou menos que ali; se aqui há pedras e ali não. Tudo isto é excluído para considerar apenas, homogêneamente, o "tamanho" do terreno, pois não irei considerar os dez metros daqui, enquanto tamanho, diferente dos dez metros que medi ali, embora haja pedras e, ali mais vegetação. Tôdas essas diferenças são agora desprezadas, porque estou medindo, e só posso medir pelo homogêneo ao medido. E, na verdade, o metro que estou usando, que é uma fita, nada tem que ver, como fita, com o terreno que é terra, mas apenas o tamanho da fita é actualizado, pois êsse tamanho é homogêneo como o do terreno. Por isso posso medi-lo.

Mas medi apenas quantitativamente.

Uma medida qualitativa, que é heterogênea, serviria para heterogeneidades.

Mas medimos as qualidades pelo *maximum* e não pelo *minimum*. Se quero medir êste terreno vou tomar uma parte menor de tamanho para unidade, por exemplo, um metro. Medimos as quantidades por uma unidade que é menor que a quantidade medida.

Mas uma qualidade, medimo-la pelo *maximum*. Comparo o que tenho com o máximo de sua ordem. Assim se quero considerar qualitativamente o verde dêste campo, para medi-lo, *meço-o qualitativamente*, comparando-o com um verde ideal, perfeito, e direi é um verde mais escuro ou mais claro.

Ali é mais verde do que acolá. Mas êste verde eu não o tenho como tenho o metro que meço o campo. Êste, eu o tenho com uma presença actual, mas o outro é uma *presença virtual*. O verde que me serve de medida aqui é um verde virtual, perfeito. E se eu quiser explicá-lo como êle é, e ter dêle uma imagem, terei dificuldade em consegui-lo.

Mas, na verdade, eu sei que êsse verde é menos verde ou mais verde. Sei-o sem ter o conhecimento actual da medida

que me serve de medida. E se alguém discordar, dizendo: "não senhor, êste aqui é mais verde do que aquêle", somos capazes de discutir, chegar ou não a um acôrdo, mas estamos sempre convencidos que não erramos, e que nossa apreciação é a mais pura.

Se queremos julgar da sabedoria de alguém, dizemos que é um sábio, mas se comparamos com outro, poderemos dizer que um é mais sábio do que outro. Não estamos aqui apenas em face de quantidades, pois poderíamos nos referir a um homem bom e a outro homem bom, e dizer que o primeiro é melhor que o segundo. A nossa medida, em ambos casos, é sempre o bem como *maximum*. Pois se aparecer outro homem poderemos dizer que é melhor ainda, e outro ainda melhor, e assim ilimitadamente, pois o bem é um *maximum* que nos serve de medida para julgar as coisas boas.

Chamo esta actividade do espírito, que é uma característica de máxima importância, e tão pouco compreendida pelos filósofos, de *timese parabólica* (*timesis*, apreciação, acto de apreciação, *parábola*, comparação, apreciação por comparação com um máximum ideal). É essa *timese parabólica* que nos permite dizer que esta cadeira poderia ser melhor, ou esta casa mais bela, embora não tenhamos visto nenhuma cadeira melhor nem uma casa mais bela.

Mas êsse elevarmo-nos a *perfeições*, êsse ímpeto e capacidade que temos de senti-las, com elas medir e comparar, mesmo que não possamos ter uma definição operatória, por conceitos, do que seja, mas da qual temos uma *vivência sem imagem* actual, sem representações, é o ponto elevado e supremo do homem, o que o distingue profundamente dos sêres inferiores.

O homem avalia por meio de perfeições. Os conceitos de sabedoria, de bem, de belo, encerram em si apenas perfeições. Mas estas não podemos delimitá-las em conceitos. Vivemo-las *pàthicamente*. Sabemos que o Bem não é isto nem aquilo; é o bem. No bem, não há mescla de nenhuma nota que não lhe seja peculiar. Sabemos que o bem é apenas bem, como a sabedoria é apenas sabedoria. Notamos que essas perfeições se afirmam sem necessidade de conceitos contrários. Não precisamos do mal para saber o que é bem; podemos ter uma vivência do bem

sem necessidade da presença contrária do mal. Não que a polaridade de valôres não seja uma exigência do espírito, sabemos. Mas o conteúdo vivencial de um conceito de perfeição exclui tudo o que não é êle, e se fôssemos expressá-lo por significações conceituais, também não precisaríamos de conceitos nem significações contrárias, embora elas se dêem.

Portanto, fica-nos claro que, no conhecimento, temos dois modos de proceder:

a) quando medimos homogeneidades, usamos um *minimum;*

b) quando medimos heterogeneidades, qualidades, valôres, usamos como medida um *maximum.*

Por isso a medida do ser é um *maximum.*

Êste ponto é importante na análise dos nossos conhecimentos, sobretudo quando estudemos temas de máxima importância como os da "Axiologia", da "Ontologia" e da "Teologia". (1)

* * *

Antes de penetrar na problemática sôbre a essência do conhecimento, convém vejamos como o considera o tomista, apesar de, na parte analítica, demorarmo-nos mais neste ponto, sobretudo no diálogo entre tomistas e escotistas.

Para o tomismo, o conhecimento é, por sua essência, conhecimento de formas. *Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente,* portanto a forma física. (2)

Fuetscher (que é escotista), repele essa posição: "O objecto do conhecimento, conforme a nossa solução, é constituído pela forma *metafísica* das coisas, a única que representa a essência específica."

Para o tomismo, o *intelligible in sensibili* é a forma física individualizada pela matéria, que, despojada da matéria pelo *intellectus agens,* se converte em *actu intelligibilis* (como ainda analisaremos).

(1) O acto de conhecer precisa das oposições; a construção dos conceitos, por serem *formais,* se processa por exclusão dos opostos e dos contrários.

(2) O que é conhecido o é segundo a forma, que é abstraída pelo cognoscente.

E conclui Fuetscher: "... o entendimento parte certamente dos fenômenos sensíveis, mas penetra, do modo indicado, no interior das coisas, no reino que só a êle está reservado, no *intelligible in sensibili.*"

Para o tomismo, o intelecto, em sua actividade cognoscitiva, torna em acto inteligível (*actu intelligible*) a forma individualizada pela matéria. A forma é o inteligível, mas no sensível.

Para Fuetscher, porém, êsse *intelligible in sensibili* é a *forma metafísica* das coisas, que cabe ao intelecto, e *apenas a êle*, penetrar e assimilar, porque só êle tem esquemas para tais assimilações, diríamos.

Guardemos esta distinção, pois, em breve, quando examinemos a essência do conhecimento, teremos que retornar a ela.

Sôbre o conhecimento, notemos ainda êstes aspectos dialécticos importantes:

O cognoscente evidencia-se a si mesmo pela evidência do limite. Conhecer é sentir-se algo à parte, como algo *ante algo* distinto.

É precisamente o caráter cinemático de nosso conhecimento, que nos evidencia êsse algo ante algo, acrescido, naturalmente, pela constante diferenciação que daí decorre entre o sujeito e objecto que, para o homem, graças ao seu "conhecimento", que é intuitivamente cinemático, se evidencia e se processa mais profundamente.

O cognoscente é algo ante algo; o sujeito sedimenta-se, portanto, num diferenciar-se, num sentir-se diferenciado. Há conhecimento porque o processo de participação do sujeito com o objecto se faz por diferenciação maior ou menor, e cinemàticamente.

Portanto:

a) se a participação sujeito + objecto fôsse homogênea e contínua, não permitiria diferenciação e o conhecimento não se daria, por não haver interregno nem separação;

b) o conceito de tempo nasce pelo interregno (Augenblieck-momento). Num conhecer homogêneo e contínuo não haveria momento e, portanto, não haveria a diferenciação puramente *páthica* entre presente, passado e futuro, e o tempo seria

apenas temporalidade pura. Esta a razão porque o conhecimento nunca exaure o cognoscível. É apenas parcial, porque é tempo; tem interregnos. Conhecimento intelectual, ou meramente psicológico, é participação e, daí, diferenciação, não comunhão, não consumação, não fusão, o qual seria de outra ordem, seria fronético, como o atribuído aos bemaventurados, aos espíritos puros;

c) o tempo interior é duração pura, não tempo; é temporalidade.

* * *

Nosso conhecimento depende sempre da adequação do simbólico com as suas significações já inclusas em nossos esquemas, que procedem como ordenadoras do simbolizado pela polissignificabilidade que sempre êste oferece para nós. (1)

Assim, quando conhecemos algo, é quando o adequamos aos nossos esquemas. E as explicações que damos dependem dêles.

A *adequatio rei cum intellectu*, (adequação da coisa com o intelecto) revela-nos as possibilidades mais prováveis de um saber, e não o saber como plenitude. Necessitamos, portanto, de novos meios (ou melhor da libertação dos meios) para chegarmos à verdade, que só poderá ser vivida em sua unidade e essência junto com a *frônese* (páthica), já estudada em parte na "Psicologia", e a ser desenvolvida em nossas obras de Noologia.

* * *

No conhecer, o que se refere ao cognoscente é por muitos julgado aparente, irreal; e o relativo ao conhecido, é julgado pròpriamente a realidade (posição de alguns materialistas, etc).

Êsse proceder é sempre unilateralmente valorativo, e por não captar a concreção do conhecer, não percebe que, neste

(1) Os símbolos são polissignificantes, quando podem referir-se a vários simbolizados; enquanto êstes são polissignificáveis, quando podem ser referidos por vários símbolos. A *cruz* é polissignificante e *Cristo* é polissignificável, para exemplificar.

sector, nada é rigorosamente real nem rigorosamente irreal (como o provamos na "Ontologia").

Não há nem a irrealidade nem a realidade rigorosa da subjectividade ou da objectividade, princípios de um mesmo processo.

* * *

O aspecto dialéctico do conhecimento intuitivo se evidencia pela experiência abaixo descrita. A presença também do oposto é importante para salientar o dado cognoscível. Nosso conhecer obedece à alternância das contradições que lhe emprestam mais ou menos solidez. Diz Ruyer que...

"... é evidente que um ponto não pode parecer "exíguo" senão relativamente a uma superfície contornante. Ora, essa superfície contornante não existe para o olfato, para o gôsto, e existe, muito imperfeitamente, para o ouvido. Tôdas essas sensações elementares não se assemelham naturalmente, por conseguinte, a sensação que dá o contacto de uma ponta de agulha, localizada na superfície da pele. Uma experiência muito simples pode provar a verdade desta tese. Se, num pedaço de cartão, deixa-se levemente surgir uma ponta de agulha, e se se toca o todo, a ponta da agulha nos dá uma sensação que aparece bem localizada. Toquemos agora apenas a ponta da agulha. A mesma sensação de picada é muito menos localizada que na primeira vez".

* * *

Impossível uma compreensão imediata em tôda a sua totalidade. A bipolaridade funcional da consciência convida às parcialidades sucessivas e opostas.

A compreensão atinge seus pontos altos ao alcançar a concreção final, após a actividade quaternária do conhecimento (estático, cinemático, dinâmico e concreto, como já vimos na "Decadialéctica").

Considere-se, ainda, a influência da atenção sôbre o conhecimento.

E a atenção, além de dual em sua actividade, (pois atender é desatender, é passar do dispersivo da tensão volvida por acomodação geral a uma tensão *ad*, já tendente *para*..., dirigindo-se *para*, portanto com a revelação de uma assimilação a um esquema, tramado radicalmente com a nossa conservação total ou parcial) revela um interêsse de origem *páthica*, cujas raízes estão também na sensibilidade.

Assim atendemos para o que nos interessa. Ora, nossa atenção pode ser dirigida consciente ou inconscientemente. O que a leva a dirigir-se para (*tensão ad*) é oferecer o facto a ser atendido algo já percebido, que é assinalado por um esquema afectivo nosso, com suas raízes na sensibilidade (no *soma*), na organização biològicamente considerada. Interessa-nos tal facto biológica, fisiológica ou afectivamente. Por isso *nos interessamos* conscientemente. E convergimos nossa tensão de acomodação *para*. Mas nessa actividade já levamos para a acomodação apenas um grupo de constelações de esquemas que oferecem e já realizaram qualquer assimilação com o facto.

Quando presto atenção a um facto e acomodo meus esquemas para captá-lo, acomodo apenas aquêles esquemas que, por acção inconsciente para mim, têm algo de assimilado com o facto. Se presto atenção a um rumor é porque já o ouvi, já o percebi indistinctamente, já assimilei algo. É indistincto porque pode assimilar-se a muitos esquemas auditivos. Por isso acomodo aquêles que têm melhor assimilação, e pela atenção posso facilitar uma assimilação a um esquema secundário ou primário, ou outro qualquer. A atenção, dessa forma, já é um acto de escolha, acto intelectual, selectivo e, ao mesmo tempo, para realizarmos a concentração da *tensão ad*, temos que retirá-la *de*. Portanto, o acto de atenção é dual, polar, em sua actividade, afirma e nega simultâneamente.

Não pára aí a actividade selectiva. A assimilação do facto será feita segundo os esquemas acomodados, os quais captarão o que é assimilável a êles. Se o facto fôr insólito, isto é, de uma assimilação apenas parcial pelos esquemas, é que a intelectua-

lidade trabalha para assimilá-lo através de analogias e analogias, actualizando o homogêneo e virtualizando o heterogêneo, a fim de conseguir classificá-lo dentro das séries que constituem o seu cadastro.

De qualquer modo o *com-preenderá*, isto é, prendê-lo-á dentro de um esquema racional, pelo qual pôde assimilá-lo. E dirá, então; é isso ou aquilo: conceitos. Ou, quando muito, numa possibilidade de classificação: pode ser isto ou aquilo: também conceitos (que, na verdade, são esquemas abstractos, noèticamente construídos mas *cum fundamento in re*, como diria Tomás de Aquino, embora nem sempre, o que não cabe aqui discutir).

Ademais o equilíbrio entre os dois polos da compreensão é dinâmico. As acentuações dos aspectos polares devem variar. Uma exclusão radical tira o valor ao conhecimento porque tenta considerar como abolido o contrário, cuja presença afirmada fortalece o outro.

Não há equilíbrio estático, porque tôda compreensão se dá no tempo (sucessão), e a estabilidade está sempre rompida por uma acentuação.

* * *

Êstes comentários, que ora fazemos, servem apenas para posicionar certos postulados, cuja prova virá a seu tempo, e que estabelecem pontos de partida para a análise decadialéctica do conhecimento, cuja construção final será feita na "Teoria Geral das Tensões".

Em suma, podemos, por ora, estabelecer os pontos seguintes:

1) Sabemos que nenhum ser finito poderia ter um conhecimento compreensivo da totalidade universal.

2) No primeiro acto de conhecimento da criança, há embrionàriamente a disposição dualística do espírito: o *germe da razão* (que está na acção da memória e da captação do *mesmo*, através dos anteconceitos) e o desenvolvimento da intuição no campo da intelectualidade, pela captação diferente.

Já o homem adulto conhece racionalmente porque *identifica*.

Identificar é uma operação mais complexa (mediata) do que a simples intuição sensível. Na identificação (actualização de uma identidade) há a distinção entre o eu e o não-eu. A mediação é, em suma, uma intercalação.

3) Existir tempo-espacialmente é opor-se. Mas conhecer também exige oposição, contradição, o diferente actual ou actualizado na mente.

Todo conhecimento é o resultado de uma adaptação (equilíbrio dinâmico entre assimilação e acomodação), e depende, portanto, dos esquemas já estabelecidos, e como êsses são parciais, qualquer conhecimento é sempre parcial.

Logo, para uma visão global, é necessário reunir as possíveis colocações esquemáticas, através das dicotomias da decadialéctica, que distingue os diferentes opostos, mas reconhece a analogia do função inversa, que permite a cooperação eficiente, geradora do conhecimento globalizante.

4) O objecto do conhecimento é o ser, todo o ser. E êste, para os tomistas, é:

a) finito;

b) infinito (Deus).

O conhecimento é, por isso, potencialmente infinito em sua actividade e conteúdo.

Deus é assim a meta eterna do homem. Sentimos o limite, que, ao revelar-se, aponta o que o ultrapassa: o ilimitado.

Temos a *posse virtual do perfeito*.

Esta se revela para nós, por ex., no conceito da sabedoria, que não é esta ou aquela sabedoria do homem, mas a que sentimos como algo que não se limita, mas como o que ultrapassa o limite. Também não sentimos a vida como algo que se limita, esta ou aquela vida, mas a vida, como uma perfeição, como *vida*.

Não são poucos os esquemas de perfeição que formamos, como o de justiça e o de verdade, o de bem. Podemos construir tais esquemas porque já temos uma posse virtual da perfeição.

Estèticamente poderíamos dizer, mas revelando um fundo, uma raiz que ultrapassa os nossos limites e não nos pode desesperar, que temos uma nostalgia da perfeição, do infinito e nos sentimos como queda.

É a nossa consciência do limite-ilimite, conceito dialéctico, que vivemos intuicionalmente também, que nos leva a essa nostalgia, de onde sentimos que estamos afastados, mas onde estamos, na verdade, o ser.

Temos, assim, um conhecimento actual do limite, mas temos a posse virtual do que nos oferece uma base para um conhecimento da perfeição.

5) Nosso conhecimento da árvore nada implica com a árvore que continua sendo ela mesma, conhecida ou não por nós. Nosso conhecimento não faz parte da árvore, que continua sendo o que é.

A árvore é independente dos nossos pontos de vistas. É um vegetal e não uma imagem.

6) A actividade humana do conhecimento é sempre valorativa pela simples razão de não haver actos desinteressados, no sentido de uma falta de intencionalidade em qualquer sentido vital, como poderia pensar-se por deficiência de apreciação.

Tôda a vida mental é sempre valorativa, porque há preferência, (*Homem* vem de um étimo sânscrito, que significa o "ser que valora, que aprecia").

7) Pelo conhecer, queremos ultrapassar o antagonismo, queremos suprimi-lo e o fazemos pela actualização de um têrmo e pela inibição, virtualização do outro.

Salientava Lupasco que para conhecermos uma distância, medi-la como tal, actualizamo-la como extensidade, como espaço, por um processo heterogeneizante e temporal de percurso.

Para conhecer um tempo, fazemo-lo pelo que lhe é inverso, por meio de um contínuo espacial, por uma identidade, por uma conservação mnemônica, etc.

Se actualizamos o heterogêneo, conhecemos a identidade ideal que funda a causalidade estricta, o determinismo teórico. Se actualizamos a identidade, pela causa final, tendemos à principalidade da não-identidade, que funda a noção da liberdade em si. Se nos prendemos à ordem inanimada, à realidade física, será impossível conhecer o vital. Se, enquanto sujeitos cognoscentes, permanecemos no jôgo dos têrmos antagonistas do conhecer, não conheceremos quase nada da matéria bruta, e tudo surgirá como guiado por uma liberdade transcendente.

8) Todo conhecimento é também uma recusa. Nosso espírito funcciona por consentimento (afirmação positiva ou opositiva) e por recusa (negação), por actualizações e virtualizações.

"Todo juízo em sua essência é uma apreciação. O juízo negativo é uma recusa: êle se opõe ao juízo afirmativo, interpretado como um consentimento. Assim uma apreciação é positiva quando ela consente em aceitar como verdadeiro um estado de conhecimento, e é ela negativa na recusa de colocá-lo como tal". (Morot-Sir).

Quando chamo a algo de algo, recuso implicitamente o que o contradiz.

A ESSÊNCIA DO CONHECIMENTO

(OBJECTIVIDADE E SUBJECTIVIDADE)

ARTIGO 1

Os têrmos que se relacionam no conhecimento — **sujeito** e objecto — podem ser considerados da seguinte **forma:**

1) existência real do sujeito, ou não;

2) existêncial real do objecto, ou não;

3) captação real, ou não, do objecto pelo sujeito;

4) modelação do sujeito pela acção do objecto.

Consideremos o que se propõe:

a) a realidade pelo menos de um dos têrmos é necessária para que se realize o conhecimento. Seria possível a não existência do objecto, e o sujeito tomar um papel activo de criador de um mundo objectivo inexistente como tal.

Seria a posição de um subjectivismo absoluto. Posição também de alguns idealistas menores.

b) Que o sujeito tome o papel activo, mas o objecto, que êle apreenda, seja modelado por êle. Neste caso, haveria uma diferença entre *mundo objectivo* (na relação do conhecimento) e mundo exterior (*extra mentis*).

O *mundo objectivo* seria o que recebe a modelação do sujeito, isto é, os factos do mundo exterior, captados segundo as condições do sujeito, que os modela, criando assim um mundo que segue as condições subjectivas, e temos a posição do verdadeiro idealismo, que não nega a realidade do *mundo exterior*

(extra mentis), mas afirma a influência subjectiva na formação do mundo objectivo (in mente), do mundo conhecido. Temos o exemplo do real-idealismo hegeliano, infelizmente tão pouco compreendido por muitos, como já o mostramos em "Dialéctica" e "Decadialéctica".

c) A posição inversa extremada seria a que negasse ao sujeito qualquer papel no conhecimento, que passaria a ser apenas um epifenômeno do objecto, modelado por êste, como chegam a alcançar alguns materialistas, epifenomenistas gnoseológicos, que desvalorizam o sujeito para valorizar o objecto, dando a êste o principal papel.

e) Uma quinta posição poderia surgir aqui e seria a genuìnamente dialéctica, ao admitir o papel autônomo e heterônomo, tanto do sujeito como do objecto.

Os idealistas absolutos afirmariam a exclusividade do sujeito.

Os real-idealistas, a prioridade do sujeito sôbre o objecto.

Os realistas absolutos, a anterioridade do objecto, e atenuadamente, uma acção modeladora do sujeito.

Os ideal-realistas aceitariam a simultaneidade do objecto e do sujeito.

A quinta posição, a dialéctica, seria uma afirmação desta quarta. Mas, partindo dela, que aceita a simultaneidade, a contemporaneidade de sujeito e de objecto, pois não há sujeito sem objecto, nem objecto sem sujeito, colocar-se-ia em face do conhecimento da seguinte maneira:

O sujeito constrói esquemas (como examinamos na "Psicogênese", "Noologia Geral" e "Psicologia").

Êsses esquemas estão acomodados ao mundo exterior. Dêste, o sujeito capta tudo quanto lhe é assimilável; o seu conhecimento, é portanto, condicionado aos esquemas (seria até aqui semelhante à tese idealista), mas, por sua vez, o mundo exterior, agora objectivado, actua sôbre a formação de novos esquemas, quer pela combinação dos anteriores, na formação de uma nova constelação esquemática, quer pelo reforçamento histórico, que os generaliza, etc. Desta forma, o objecto tem também um papel activo (ponto aceito pelos realistas).

Até aqui a tese estaria nas condições do ideal-realismo e em semelhança quase completa com o real-idealismo.

Mas sucede que a inteligência e a afectividade, que têm mais profundas raízes no ser humano e no cósmico, em suas fases de grande desenvolvimento, podem, dialècticamente, estructurar os seus limites e, conseqüentemente, marcar o que o ultrapassa. O conhecimento é também um desconhecimento.

E explicamos: quando conhecemos, já estamos cientes que o objecto está condicionado aos esquemas, e por sua vez condiciona a êstes. Ora, sabemos, quando conhecemos, que não conhecemos tudo do mundo exterior, mas apenas aquela parte para a qual temos esquemas ou podemos estructurá-los para ela.

Há um outro mundo que nos escapa. Mas êste seria cognoscível por nós, dependendo de novos esquemas. Podemos, pela análise dos que temos, conhecer o que nos falta? Sim, pois o nosso conhecimento já marca o nosso desconhecimento. Sabemos, por exemplo, que não temos órgãos para captar vibrações electro-magnéticas, (inferiores a 400 ou que ultrapassem a 800 trilhões de vibrações por segundo, que são os limites do infra-vermelho e do ultra-violeta).

Mas *sabemos* que existem tais vibrações. Que fazemos para conhecê-las se não temos esquemas intuitivos correspondentes? E que são as nossas máquinas, aparelhos, instrumentos de precisão, do que esquemas artificiais que nos permitem captar os factos do mundo exterior e traduzi-los depois, aos nossos?

Nós não vemos o mundo microscópico com os nossos esquemas ópticos. Mas que é o microscópio senão um grande esquema de precisão, uma constelação de esquemas, que nos permite assimilar o mundo do imensamente pequeno às dimensões do macrofísico?

Ora, cada dia que passa, sabemos que há o que conhecer. Mas, sendo cognoscível, não é conhecido, por não termos esquemas. Sabemos, conseqüentemente, que, para termos um conhecimento do que é *naturalmente* desconhecido, precisamos da construção de novos esquemas, que permitam assimilar os factos aos que temos prèviamente.

Se sabemos que conhecemos, segundo esquemas, sabemos que desconhecemos por ausência de esquemas. E conseqüentemente, também porque conhecemos dêste ou daquele modo, e não daquele outro. E compreenderemos porque êste homem conhece isto, e aquêle deixa-o de conhecer. Pois êste tem esquemas que permitem assimilar aquêle facto, e aquêle outro não os tem. Ante uma obra de arte, o artista conhece isto ou aquilo, para o qual tem esquemas; o leigo, não conhece, porque êstes lhe faltam.

Portanto a "Teoria do Conhecimento", que procura o nexo do que conhecemos, permite descubramos o nexo do que desconhecemos.

Exporemos neste livro a primeira, mas a segunda receberá ainda de nós a atenção em nossas obras posteriores.

* * *

Dispomos agora de elementos para estudar o tema da objectividade e da subjectividade.

Já vimos que a posição objectiva centra todo o conhecimento no objecto, enquanto o subjectivismo centra-o no mundo do sujeito.

Até aqui focamos o aspecto antagônico de sujeito e objecto no conhecimento, e o papel que cada um representa.

À pergunta: "atinge o conhecimento humano as coisas e não apenas nossos pensamentos sôbre as coisas?", o *realismo filosófico* responde: sim; as coisas. Mas o idealismo filosófico responderá: *não;* apenas nossos pensamentos sôbre as coisas, as nossas idéias.

REALISMO E IDEALISMO

ARTIGO 2

O realismo gnoseológico não deve ser confundido com as diversas outras manifestações do realismo na filosofia, pois, na Gnoseologia, é a posição que afirma que as leis, que regulam o nosso espírito, são também as leis das coisas.

Aceita o realismo a existência do mundo exterior, o qual se objectiva no sujeito. E êste, em sua relação cognoscitiva com aquêle, pode captá-lo, porque as normas que regulam o espírito não se opõem às que regulam as coisas, pois tôdas se incluem na mesma grande realidade.

Mas o sujeito não conhece *tudo* das coisas, mas apenas parte.

Que nos mostra a ciência moderna senão que nos escapam ao conhecimento tantos factos? Não são nossos esquemas aptos a captar tudo quanto as coisas são.

Tomás de Aquino já dizia: *sensus, intellectui comparatus, semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria sed non de dispositione rerum,* ou seja, os sentidos nos apontam a sua maneira de ser, não a maneira de ser das coisas. O que conhecemos das coisas depende dos nossos sentidos.

Pondo de lado o realismo ingênuo, sabem muito bem os realistas que estas razões são procedentes, mas que, também, não invalidam a sua tese.

O conhecimesto é uma adequação do sujeito com o obejcto. O sujeito tem seus meios de conhecimento e o objecto se revela a êle segundo tais meios. Mas não deformam êles a realidade;

nós conhecemos o mundo objectivo como êle o é. Se ante meus olhos esta gôta de água é clara e cristalina, ela o é *ante meus olhos* como ela o é. Mas se, ao microscópio, vejo nela um mundo infinito de sêres, gigantescos na proporção do microscópio, a par de outros de minúsculas dimensões, também é da realidade da gôta d'água. Meu conhecimento não destruiu a realidade da gôta d'água. Porque se sei que êste objecto é um móvel apenas, pois guarnece uma casa, e se desconheço que nome se lhe dá, nada impede que o que eu conheço esteja fora da realidade dêste objecto.

Objectivamente, o mundo, tal qual é, *pode* ser captado pelo sujeito. A variedade do conhecimento é dependente " a modo cognoscente", do sujeito. Desta montanha, vejo a cidade em brumas, nítida a montanha; da cidade vejo a montanha em brumas, e nítida a cidade. Por acaso não são ambos objectos reais? O sujeito capta a realidade do objecto, pois sei que é da sua realidade parecer brumosa vista à distância, e nítida vista de perto. Em nada modifiquei a realidade do objecto. Se o objecto se presta a múltiplas captações, não é êle diverso, por isso, nem essa multiplicidade implica que não capto a realidade do objecto, porque esta é verdadeira tanto a daqui como a dali.

É verdadeira a montanha brumosa vista da cidade, como a montanha nítida vista de perto.

Em contraposição ao realismo ingênuo, que aceita a realidade absoluta das nossas representações, o realismo gnoseológico, por ser filosófico, reconhece a existência do mundo exterior, e que o mundo objectivo não o trai, embora não o capte totalmente como é, mas dêle tenha uma imagem verdadeira, segundo a relação que mantém com o objecto.

Êsse realismo se distingue do realismo clássico (grego), que em muito se confundia com o ingênuo.

Fundado nos aspectos que expusemos, surge o que se chama o *realismo crítico*, o criticismo kantiano, que Kant chamava de realismo empírico. Aceitava a existência do mundo exterior,

mas negava a objectividade da percepção. Nossos dados, nossas representações apanham o fenomênico do mundo exterior, mas não o que o mundo exterior é em si mesmo (*noumeno*).

Ouçamos Kant:

"O idealismo consiste em sustentar que não há outros sêres que os sêres pensantes; os outros objectos que acreditamos perceber pela intuição não seriam mais que representações nos sêres pensantes, aos quais não corresponderia, na verdade, nenhum objecto no exterior. Eu digo o contrário: os objectos nos são dados, objectos de nossos sentidos e exteriores a nós, mas nada sabemos do que podem ser em si mesmos, não conhecemos dêles senão os fenômenos, isto é, as representações que produzem em nós, afectando nossos sentidos. Quero bem reconhecer que há, fora de nós, corpos, isto é, coisas que nos são totalmente desconhecidas, no que elas podem ser em si mas que conhecemos pelas representações que nos oferece a sua acção sôbre a nossa sensibilidade, coisas às quais damos o nome de corpos, designando, assim, ùnicamente, o fenômeno dêsse objecto que não é desconhecido, mas que não é menos real. Pode chamar-se a isso de idealismo? Mas é justamente o contrário".

Mas, apesar de tudo, Kant continua sendo classificado entre os idealistas.

Aceitava êle uma realidade. Mas essa realidade, como é em si, nós não a conhecemos, porque conhecer é uma relação activa entre sujeito e objecto. Como a coisa é em si mesma, não o sabemos pelos sentidos, pois os sentidos nos mostram como a coisa a êles aparece.

A montanha daqui da cidade é cinzenta e brumosa. *Aparece-me* assim. Lá é mais nítida. Verei árvores, arbustos. Vê-la-ia de tantas maneiras quantas as posições que tomar daqui até chegar lá.

Mas lá, munido de um microscópio, veria aquela gôta d'água, prêsa numa fôlha, diferentemente do que ela é aos meus olhos nus. Portanto, essa montanha terá tantos aspectos, aparecerá de tantas maneiras quantas as posições que o sujeito tomar. Mas essa montanha, em si, tem a sua realidade; ela é, ela tem

a sua verdade, a sua verdade noumenal. Mas como aparece (fenômeno) mostra verdades fenomênicas, realidades fenomênicas.

Kant não deixa de ser realista, mas aceita que o realismo não pode ser ingênuo e metafísico, como o faz o homem comum. É preciso reconhecer que há uma realidade do mundo exterior, que é em si, como é, mas que aparece, isto é, *objectiva-se* fenomênicamente, segundo *como* nos aparece. O fenômeno nada mais é que o aparecer do *noumeno.* O *noumeno* é a realidade independente de nós; o fenômeno é a realidade para nós.

O realismo crítico de Kant é, desta forma, uma síntese da posição idealista e da realista. É um real-idealista.

Os realistas argumentam sôbre a realidade do mundo exterior independente de nós, que nos é garantidamente demonstrada pela nossa imaginação. Lembremo-nos do famoso silogismo:

Tudo tem uma razão suficiente; ora, as minhas representações não têm sua razão suficiente em mim; logo, elas têm sua razão suficiente fora de mim.

Tudo que muda tem uma causa; tenho intuição de mutações sem que seja eu a causa, portanto há alguma coisa fora de mim. Além disso, há coerência entre as nossas sensações e as dos nossos semelhantes.

Neste caso, há uma realidade independente de mim, afirma o realista. E não se aplica, neste caso, a pergunta do filósofo chinês que dizia: "hoje sonhei que era uma borboleta que voejava sôbre campos carregados de flores. Não serei eu o sonho de uma borboleta que se julga homem?"

A negação do mundo exterior para afirmar a própria existência, como o faz o solipsismo, (mal compreendido, é claro) tem seus argumentos. Os anti-realistas esgrimem também suas razões.

Ei-las: o conhecimento do mundo exterior não é uma intuição verdadeira, pois não atinge o objecto em si mesmo. Como o mundo é, não o vemos. Nossos sentidos não o captam. Ora, um mundo em si, independente dos sentidos, é um mundo desconhecido.

Outros ainda alegam a diferença fundamental entre alma e mundo material, cuja heterogeneidade, entre si, não pode explicar como o espírito poderia conhecer a matéria.

Lavelle nos responde: "O corpo torna-se, então, uma espécie do mediador entre o universo e nós: êle também faz parte do universo, como de uma coisa que se pode ver e tocar; e, contudo, não pertence senão a mim; a êle estou unido, de maneira tão estreita, e tão privilegiada, que os outros homens não conhecem de mim senão meu corpo e eu mesmo não considero como meu senão o que interessa ao meu corpo e já começa a afectá-lo. Há uma dúplice face volvida para fora e volvida para dentro".

É o corpo que nos liga com o mundo exterior. O corpo é a afirmação da existência do mundo exterior e também do interior. O realismo encontra aí a sua última resposta aos argumentos daqueles que, fundados nas próprias idéias espiritualistas, procuravam negar a existência do mundo exterior.

O IDEALISMO

Outra posição unilateral quanto à essência do conhecimento é a do idealismo que apresenta, desde o aspecto polar exagerado do idealismo absoluto, as formas intermédias e sintéticas do ideal-realismo ao real-idealismo, até o extremo inverso e oposto do realismo absoluto ou ingênuo, de que já falamos através dos modos intermédios do realismo criticista de Kant, etc.

Idealismo absoluto — realismo absoluto
idealismo gnoseológico — realismo gnoseológico
ideal-realismo — real-idealismo
realismo criticista

A palavra *ideal* deve ser distinguida, como o fizemos na "Dialéctica" e "Decadialéctica", entre realidade e representação. Podemos aceitar a realidade das idéias, como procede tôda posição platônica, ou apenas acreditar na realidade das nossas representações.

A idéia, para Hegel, é uma síntese da essência e da existência, pois êle era um ideal-realista. Confundir as idéias hegelianas com as nossas representações foi o êrro dos hegelianos, tanto os da direita como os da esquerda.

É idealismo, na gnoseologia, tôda e qualquer tendência que reduza de certo modo a realidade às idéias, ou ao pensamento. Reconhece o idealismo que não podemos sair do campo do espírito. É portanto, subjectivista, pois afirma que o sujeito, além de ser o cognoscente, é quem dá a certeza. A certeza é totalmente subjectiva. Em sua forma extrema, chega o idealismo a negar qualquer realidade objectiva *extra-mentis*.

Costuma-se incluir, entre as posições idealistas, o imaterialismo de Berkeley (solipsismo), forma extremada, já estudada por nós em "Filosofia e Cosmovisão", que não nega a existência do mundo exterior, mas nega que seja *material*. Não há matéria, mas espírito apenas. A realidade do mundo exterior está na representação, mas na representação do ser divino.

"Todos êsses corpos que compõem a ordem poderosa do mundo não subsistem fora de um espírito; seu ser consiste em ser percebido (*esse est percipi*) ou conhecidos; por conseguinte, no momento que não são efectivamente percebidos por mim, ou que não existem em meu espírito ou no de algum espírito criado, é mister que não tenham nenhuma espécie de existência ou, então, existem na mente (*mind*) de algum Espírito (*Spirit*) eterno" (Berkeley "*Principles of human knowledge.*")

O solipsismo de Berkeley, não é, portanto, a afirmação da única existência do sujeito e a negação de um modo exterior, mas apenas que êsse mundo exterior não é material mas espiritual, e depende de uma mente que o represente. O mundo exterior é apenas o pensamento de uma divindade que, ao pensar, cria, e a criatura subsiste pelo criador, porque é uma representação dêste, e nada mais.

FENOMENISMO — IDEALISMO CRÍTICO — IDEALISMO ABSOLUTO — EXISTENCIALISMO

Artigo 3

Para o *fenomenismo* as coisas não têm existência em si, quer material ou espiritual. Apenas admite fenômenos, isto é, aparências ou representações subjectivas. O principal representante é David Hume.

O *fenomenalismo* (que não deve ser confundido com o *fenomenismo*, nem com a *fenomenologia*, de Husserl) afirma que não conhecemos as coisas como elas são, mas apenas como aparecem. Proclamam, como os realistas, a existência da realidade, mas nós conhecemos (como no fenomenismo) apenas as aparências, o fenômeno.

Podemos sintetizar suas afirmativas em três:

1) A coisa em si é incognoscível;

2) nosso conhecimento limita-se ao fenômeno;

3) êste, que nos surge à consciência, é ordenado e elaborado segundo as nossas formas da intuição e do entendimento (esquemas).

Esta é também a posição kantiana.

Mas outros filósofos, que partiram de Kant, chegaram à afirmação da incognoscibilidade da coisa em si, que dela não temos nenhuma intuição nem a ela podemos empregar o princípio de causalidade, terminando por rejeitar-lhe a existência, e afirmar que o mundo é imanente ao pensamento, alcançado, assim, ao *idealismo absoluto*.

É êsse idealismo que encontramos no chamado idealismo alemão de Fichte, e de Schelling, e no de Bradley e Taggart, na Inglaterra, no de Lachelier, Hamelin, Brunschvicg, Edouard Le Roy e René Le Senne, na França.

"A célebre fórmula de Berkeley: *Esse est percipi vel percipere* (ser é percebido ou o perceber) não é falsa, mas apenas demasiadamente estreita. Perceber, pensar abstractamente, sentir, querer, amar, pressentir, sofrer, e, assim, sucessiva e indefinidamente, de maneira que nenhuma experiência do espírito seja esquecida, eis a realidade e tôda a realidade." (Le Senne, "Introduction à la philosophie", pág. 250).

O ser é pensar, o pensar é ser. E pensamento tanto é o pensamento operatório, o intelectual em geral, como o sensório-motriz, o afectivo (*páthico*). Onde o pensamento, o ser; onde o ser, o pensamento. Todo ser é pensamento, porque o ser pode ser captado pelo ser, em suas modalidades.

Na "Lógica" e na "Psicologia" já distinguimos claramente o acto de pensar de o pensamento. Em suma, os idealistas se prendem aqui a esta compreensão, que nós também dialècticamente aceitamos. Mas deixar de reconhecer a distinção funcional entre sujeito e objecto, o funcionamento dos esquemas, é esquecer pontos importantes. Se todo o ser é pensamento, nem todo o pensamento captado pelo nosso acto de pensar é todo ser, apesar de ser ser. Quando capto o pensamento de algo, capto segundo sou e segundo é o objecto. A recíproca actividade do sujeito e do objecto, que se interactuam para realizar o conhecimento, não deve nem pode ser esquecida, porque, do contrário, cairemos nos extremos, sem saber contê-los numa visão concreta, como a decadialéctica nos pode oferecer.

Os idealistas absolutos actualizam o aspecto pensamental do ser, mas esquecem que o ser, como pensamento, é pensado pelo acto de pensar do homem. E aqui está a diferença, pois êsse acto de pensar capta o pensamento, segundo as condições do cognoscente.

O idealismo absoluto, ao confundir a idéia (e lembremo-nos sempre do sentido hegeliano, e eis por que o afastamos da interpretação dos idealistas) com as representações, e as nossas idéias, subjectivas, com a idéia objectiva, cometeu um grave êrro, pois actualizou o aspecto subjectivo, enquanto virtualizou o que cabe ao campo do objecto.

O EXISTENCIALISMO

Podemos dividir os existencialistas modernos em dois grupos:

a) os que vêm de Kierkgaard, teístas; e

b) os que vêm de Heidegger e Jaspers, ateístas. Os teístas são realistas, como Lavelle e Gabriel Marcel. Os segundos são subjectivistas, como J. P. Sartre e Albert Camus, para citar os mais notórios. Sartre é um fenomenista, como afinal também o é Camus.

ARGUMENTOS E DIFICULDADES DO IDEALISMO

Os argumentos em favor do idealismo, após o que dissemos até aqui, sintetizam-se nas seguintes afirmações:

a) não atingimos a nada mais que às nossas representações das coisas, como pois afirmar a existência das coisas independentemente de nós?

Argumenta-se aqui com a ignorância, como se a ignorância fôsse argumento senão a favor de si mesma. Se realmente só conhecemos as coisas, segundo as nossas representações, essas representações, responderá o realista, são a maneira de ser das coisas para nós. As representações que temos das coisas variam segundo as perspectivas e meios, sem que as coisas variem. Logo, concluirá o realista, êsse argumento é frágil, e não prova nada. Nós temos, ademais, uma realidade insofismável para nós: o nosso corpo, do qual temos uma experiência imediata, e é segundo êle que julgamos a existência dos outros objectos.

Além disso, alegam os neo-realistas, o "conhecimento é em si um mistério". E Gabriel Marcel corrobora: "O êrro cardeal do idealismo consistiu talvez em colocar como princípio que o

acto de conhecer é transparente por si mesmo, quando não é nada disso" ("*Etre et avoir*").

b) Se há heterogeneidade entre o espírito e a matéria, a matéria é impermeável ao espírito. Ora, o que chamamos de objectos do mundo exterior se apresenta a nós com os caracteres de ordem e de inteligibilidade, que são características do pensamento.

Responderia contudo, o realista que êsse argumento repousa sôbre a heterogeneidade do espírito e da matéria. Mas nem a matéria é matéria pura, nem o homem é espírito puro.

O idealismo não se sustenta, desde que permaneça em seus esquemas, e termina por cair no solipsismo total.

PARTE ANALÍTICA

CEPTICISMO GREGO — CRISE DO CONHECIMENTO

Artigo 1

Sôbre os fundamentos históricos desta crise, já tivemos oportunidade de referirmo-nos em nossas obras anteriores.

Já vimos que o cepticismo universal repugna-nos como actividade, e, doutrinàriamente, implica uma contradição formal e dialéctica.

As refutações realizadas por Aristóteles são de nosso conhecimento, quando examinamos sintèticamente a posição céptica.

Mas outros argumentos, não só manejados pelos cépticos, como por seus refutadores, devem ser novamente examinados e analisados decadialècticamente.

Podemos considerar os cépticos como *parciais* ou *totais* (cepticismo universal ou cepticismo particular).

Em sua actividade o céptico realiza a suspensão do juízo (*epochê*). E pode proceder assim na *praxis* (cepticismo prático) ou na especulação (cepticismo especulativo).

Examinemos algumas teses:

1) É impossivel confiar em nossas capacidades cognoscitivas, elas não merecem fé.

Mas a fé não merecida é uma fé no não merecimento. Estamos em face de um *petitio principii.* Ao recusarmos fé em nosso conhecimento, afirmamos a fé na própria recusa, a fé no não sabermos, ou melhor, o *saber* que não sabemos, um *circulum vitiosum* inevitável.

Pràxicamente, o céptico não vive o cepticismo, como nos mostrou Aristóteles. Êle sabe quando come porque come, e evita confundir os factos uns com os outros (um trireme com uma

carruagem, etc.). Distingue uma ilusão de uma realidade. Não é, para êle, a mesma coisa a imagem de um prato de comida e o prato de comida, que êle come. Portanto, tem de reconhecer que tem um *critério*, por duvidoso que seja para êle, mas que lhe serve para não enganar-se sempre.

De omnibus dubitare (duvidar de tôdas as coisas) não o consegue, e quer queira quer não, tem *certezas especulativas* inevitáveis.

O *nihil esse certum* implica contradição por que é *certum* que nada é certo.

A objecção céptica poderia ser exposta silogìsticamente assim:

Não podemos ter fé em nossas faculdades se nos induzem ao êrro.

Ora, elas nos induzem ao êrro. Logo não podemos confiar em nossas faculdades.

Responde-se dêste modo: examinemos a maior. Se nossas faculdades *sempre*, e por si mesmas nos induzem ao êrro, concederíamos. Mas se é de algum modo ou accidentalmente, já negaríamos.

Se nem sempre erramos, nem tudo é êrro. É preciso ver até onde vai o êrro, e como se dá.

Se considerarmos as dualidades da razão e da intuição (*verdadeiro* e *falso*, para a primeira, e *certo* e *errado* para a segunda), já podemos colocar dialècticamente o problema que oferece o cepticismo.

Conhecemos formalmente as coisas. Os factos são sempre inclusos numa formalidade, a quantidade do facto. Isto é isto, e aquilo é aquilo. Têm êles o seu *quid*, que lhes dá a colocação na série formal à qual pertencem. Todos os factos, que se dão agora, são virtualmente classificáveis por mim. Esta água que cai é chuva, êste objecto é livro, etc. A ordem em que estão é verdadeira, pois está inteligìvelmente no objecto. Posso captá-la ou não, posso *errar* ou *acertar*. Mas é objectiva, como ainda veremos.

Conheço dêste objecto certas qualidades. Não conheço tôdas. Meu conhecimento não se processa *quidditative*, isto é, não esgota um saber de tôdas as qüididades do objecto, poi tal conhecimento só a Deus seria possível.

O que conheço formalmente posso afirmar como verdadeiro. Não tenho um conhecimento total da coisa, (*quidditative*), por isso o conhecimento é mais certo ou menos certo quanto à totalidade do cognoscível, mas pode ser verdadeiro quanto ao cognoscido, quanto a esta ou aquela *qüididade*.

Nossos sentidos incidem em erros no conhecimento, mas em têrmos. Posso não saber o que é a minha vida, mas sei que vivo ("scio me vivere: nihil horum timebit, quando et fallitur vivit" — Sto. Agostinho). Ou então Descartes: "Haud dubio igitur ego etiam sum, si me fallit: et fallat quantum potest, numquam tamen efficiet, ut mihi sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo".

Outra tese, funda-se no movimento e na mutação (tão cara a Anaxágoras e a Demócrito), no devir. O que devém, enquanto devém, não é. Mas o devir nada mais faz que afirmar o ser, como já o demonstrou Aristóteles. O devir não é uma passagem de nada de ser a ser, mas a passagem de um modo de ser para outro, de potência para acto.

Não é o devir uma mistura contradictória, como mostrava Tomás de Aquino, de nada e ser, actos contrários que se destruiriam. Além disso, como do nada surgiria o ser? Como extrair o afirmativo da pura negação? O devir é como êle o dizia uma associação completa e progressiva de potência de ser e acto de ser, um limitando o outro (In Met., lib IV, lect. 10).

Enquadra-se na oposição céptica a tese dos empiristas gregos (Protágoras ao afirmar que "a verdade não vale senão das aparências" era aqui empirista), que aceitavam apenas a sensação como base da nossa verdade, mas mutável aquela, em cuja mutabilidade e aparência fundamos as nossas verdades.

Mas Tomás de Aquino respondia-lhes muito bem, na obra citada, que o desaparecimento da sensação não suprime o externo (o objecto). O *sensibile in actu* da sensação nasce e desaparece com ela, mas o *sensibile in potentia*, a realidade em si do objecto sensível, subsiste independentemente da sensação actual e subjectiva.

É sob a influência dessa tese empirista que o idealismo, posteriormente, vai fundar sua posição, e considerar a verdade apenas no pensante, na idéia, como o empirismo quis fundar-se apenas na empírica intuitivo-sensível.

Esta passagem de Maritain, em "Les Degrès de Savoir", é bem adequada:

Não se pensa o pensado mas depois de haver pensado o pensável "apto para existir" (o real ao menos possível); o primeiro que se pensa é o ser independente do pensamento. O *cogitatum* (o pensado) do primeiro *cogito* não é *cogitatum*, mas *ens*. Não se come o comido, come-se pão. Separar o objecto da coisa, o logos objectivo do ser metalógico, é violar a natureza da inteligência, é desviar ao mesmo tempo da primeira evidência da intuição directa e mutilar a intuição reflexiva (essa mesma intuição reflexiva sôbre a qual se pretende cimentar tudo) no primeiro dos dados imediatos. O idealismo começa a levantar o edifício filosófico com um pecado inicial contra a luz".

* * *

Outra tese de que gostam de manejar os cépticos pode ser reduzida à forma silogística.

Só se pode realizar uma demonstração contra uma doutrina que tenha princípios próprios e os quais sejam refutados. Ora, o cepticismo não tem princípios próprios, portanto é irrefutável.

Directa e positivamente não o poderia, mas o pode ser indirecta e negativamente. Indirectamente pelas afirmativas cépticas, que o coloca em contradição flagrante e, em segundo lugar, mostrando a falsidade de suas afirmativas.

Ademais, pretendeu o cepticismo evitar o dogmatismo e terminou por cair noutro dogmatismo, mais chocante e mais estreito que o dogmatismo clássico, como o mostra Maréchal.

Na verdade, tudo isso prova que tôda tentativa do espírito humano de querer fugir ao afirmativo é ainda uma afirmação, inevitável, imprescritível, fatal.

CRÍTICA DECADIALÉCTICA

Também o conhecimento pode ser desdobrado em seus factôres. E como na "Decadialéctica" estudamos os factôres emergentes e os predisponentes, o conhecimento os implica e é de sua cooperação que êle surge:

Factôres emergentes estão no sujeito (*cognoscens*); os predisponentes, no objecto (*cognitum*). O acto de conhecer (*cognitio*) surge da cooperação dos factôres.

Conhecer implica aptidão do cognoscente a realizar a assimilação (assimilatio) do cognoscível. No conhecimento, a assimilação é psicológica, diferente da biológica, em que há incorporação. No conhecimento, o objecto é um *sensible in potentia*. Como poderia o cognoscente conhecer o cognoscido se entre ambos não se desse uma semelhança que revela, desde já, uma analogia? O cognoscente conhece segundo os esquemas que tem e que permitem a *assimilatio* do esquema do objecto.

Ora, tudo isso implica uma actividade, e a actividade uma acção, um acto, portanto, o acto de conhecer, que implica não apenas uma aptidão a conhecer, mas uma *acção de conhecer*.

Conhece o cognoscente o que é cognoscível do objecto, portanto o que se enquadra na assimilação dos esquemas acomodados. É uma adaptação psicológica, heterogênea da biológica. Nesse conhecer o objecto, que não é incorporado, não é totalmente assimilado, mas apenas as suas qualidades são assimiladas. Portanto, todo conhecimento é parcial (eis aqui a positividade do cepticismo), não é um conhecimento total, realizado *quidditative*, mas apenas parcial. Mas êsse parcial é uma adequação do objecto ao sujeito, pois o inteligível da coisa é assimilado ao intelecto (esquema), e temos aqui a positividade de todo realismo, apesar de seus graus.

O objectivo como tal, em si, é inibido para ser actualizado o esquema. Até aqui estamos no conhecimento formal, pois o que conhecemos do objecto são suas qualidades. Mas o objecto, como individualidade, como o conhecemos?

Conhecemos sua imagem (o *phantasma* dos escolásticos) que é individual. Captamo-la pela intuição sensível. O conhecimento formal é da generalidade esquemática, pois os esquemas são generalizados até se tornarem em conceitos, que são esquemas abstractos. Desta forma, todo conhecimento é abstracto, enquanto racional. O conhecimento do singular intuitivo, é apenas do *phantasma* do objecto, o qual guardamos em nós (na *imago,* daí imagem). O valor dêste conhecimento examinaremos pròximamente.

O que nos interessa por ora evidenciar é a positividade que há no cepticismo, pois, decadialécticos como somos, devemos captar as positividades das diversas posições gnoseológicas para construir a concreção final, na Critèriologia, que, por obedecer a um método genuìnamente dialéctico, terá de dar-nos, fatalmente, uma *concreção,* isto é, uma visão concreta e dinâmica do conhecimento.

DO PROBABILISMO E DO CEPTICISMO GREGOS

ARTIGO 2

Com Arcesilau (315-345), a Academia recebeu uma orientação decididamente céptica. Contribuiu para tanto, as críticas de Zeno, o estóico, contra o dogmatismo obstinado. Mas êsse cepticismo era apenas especulativo e ingressou vivamente no probabilismo.

Com Carneades, afirma-se a ausência de um critério distintivo entre o falso e o verdadeiro, a impossibilidade da demonstração racional.

A *praxis* funda-se nas probabilidades. O mundo da aparência (do fenômeno) surge ante nós e nêle actuamos. Mas essas aparências nos revelam uma gradatividade. São mais prováveis que outras.

O EQUÍVOCO DO PROBABILISMO

Da verossimilhança simples (*phantasia pithané*), através da verossimilhança não contradita, e daí à coerência na verossimilhança ("phantasia pithané kai aperíspastos"), isto é, verossimilhança simples *mais* (e) inabalável, (pois *aperíspastos* é essa coerência inabalável), alcança-se essa verossimilhança simples e coerente, e ainda experimentada (*phantasia pithané kai aperíspastos kai periôdeuméne*).

Portanto, aceitava o probabilismo uma escala de valôres prováveis, o que levava fatalmente a libertar-se do cepticismo, pois através do raciocínio, conseqüentemente, teria de cair, de um probabilismo provável, num realismo provável, até um realismo certo.

CRÍTICA DECADIALÉCTICA

A crítica decadialéctica, que vamos proceder, não pode alcançar tôdas as providências, nem demorar-se nos planos da pentadialéctica, nem nos campos da decadialéctica, pois nos levaria a prolongar a análise até onde os que já estão familiarizados com ela podem fazer por si mesmos. Apenas convém apontar aquêles pontos fundamentais, onde a crítica decadialéctica se torna imprescindível.

Se remontarmos às posições do dogmatismo e do cepticismo, universais por absolutistas, concluiremos serem êles conseqüentemente viciosos.

Partindo de uma falsa posição formal, o dogmatismo tende à universalidade de sua afirmação como, por sua vez, também o tende o cepticismo, levado até às suas últimas conseqüências.

Aristóteles já havia colocado em têrmos claros o aspecto mais importante dessa velha polêmica. E impõe-se aqui alcançar o ponto de partida de tôda argumentação das duas posições. Para melhor inteligência do que vamos tratar, é mister analisemos algumas passagens de Aristóteles (Metafísica), adequadas ao que ora examinamos.

"Mas não é possível que haja qualquer intermediário entre enunciados contradictórios: é necessàriamente imprescindível ou afirmar, ou negar o predicado, qualquer que seja, de um sujeito. Isto se tornará evidente, de início, para quem define a natureza do verdadeiro e do falso. Dizer do ser que não é, ou do não-ser, que é, eis o falso; dizer do Ser que é, e do não-ser que não é, eis o verdadeiro; de forma que aquêle que diz de um ser que é ou que não é, dirá o que é verdadeiro ou o que é falso; mas, dizer que há um intermediário entre contradictórios, não é dizer do Ser nem do não-ser, que é ou que não é.

Ademais ou o intermediário entre os contradictórios existirá realmente, como o cinzento entre o negro e o branco, ou será como o que não é nem homem nem cavalo: é intermediário entre o homem e o cavalo. No caso de um intermediário desta espécie, não poderia haver mudança de um dêstes têrmos ao outro (pois quando há mutação é, por exemplo, do bem ao não-bem, ou do não-bem ao bem); mas, na realidade, a mutação nos aparece como um facto constante, pois não há mutação senão para os opostos e seus intermediários".

Sem dúvida, há passagem do cinzento ao branco, mas enquanto o cinzento é não-branco. Mas se considerarmos o cinzento como não sendo não-branco (e o devemos, pois é assim sòmente que êle é intermediário), é evidente que não há mutação do que não é não-branco ao branco. De onde se conclui que um intermediário não existe de qualquer maneira (como o salientam Tricot, Ross e Bonitz).

E Tomás de Aquino (In Met. L. IV, L. XVI) comenta: "Sed ille, qui ponit medium inter contradictionem, non dicit quod necesse sit dicere de ente esse vel non esse, neque quod necesse sit de non ente. Et ita nec affirmans nec negans, de nenessitate dicit verum vel falsum". (Mas aquêle que põe um intermediário entre as contradições, não diz o que necessàriamente tem de dizer do ente que é, ou não é, nem o que necessàriamente é do não ente. E assim nem afirma nem nega; necessáriamente diz verdade, ou falsidade).

E prossegue Aristóteles: "Se, por outro lado, supõe-se um intermediário real, até assim poderia haver geração do que não era não-branco para o branco, o que, na realidade, não se vê nunca. Por outra parte, tudo quanto é objecto de pensamento discursivo, como de intuição, o pensamento, ou o afirma, ou então o nega (conseqüência evidente da definição do juízo verdadeiro ou falso), tôdas as vêzes que ela diz verdade ou falsidade.

(Aqui, a intuição *to dianoeton*, o pensável, o objecto do pensamento discursivo, opõe-se a *noetón*, o inteligível, o objecto do pensamento intuitivo).

"Quando o pensamento liga o sujeito e o predicado de tal maneira, quer afirmando, quer negando, êle diz o que é verdadeiro; e quando êle liga o sujeito e o predicado de tal outra maneira, êle diz que é falso". (Quer dizer que o pensamento ou afirma ou nega; não há meio têrmo, o que demonstra para Aristóteles o princípio do terceiro excluído.)

Ademais, deve haver um intermediário entre tôdas as contradições, do contrário fala-se pelo prazer de falar. Daí resultará, de uma parte, que se poderia dizer o que não é nem verdadeiro, nem não-verdadeiro, e, por outro lado, que haveria algum intermediário entre o Ser e o Não-ser, de forma que, entre a geração e a corrupção, existiria uma espécie intermediária de mutação".

(Ambas conseqüências são igualmente absurdas).

"Ademais, em todos os gêneros em que a negação de um têrmo nada mais é que a afirmação do seu contrário, até nesses gêneros haveria um intermediário: por exemplo, nos números, haveria um número que não seria nem ímpar nem não-ímpar, o que é impossível, como o mostra bem a definição do número. Acrescentemos que iríamos ao infinito: as realidades seriam não sòmente em número de três, mas em um grande número. Com efeito, poder-se-ia, por sua vez, negar êsse intermediário pela relação à sua afirmação e à sua negação, e o têrmo assim produzido seria um ser definido, pois sua essência é alguma coisa de outro. E por outra parte, quando alguém interrogado se um objecto é branco, responde que não, não nega nada mais que o objecto é branco, e o não ser é uma negação".

Tomás de Aquino acrescenta êste comentário: "Nec negat aliquid aliud quam illud quod ille interrogavit: et ipsa negatio est non esse, quia negativa. Relinquitur igitur, quod respondens ad quaestionem, vel necesse habet concedere affirmationem, vel proferre negativum: et ita inter haec duo non est medium". (Nada mais nega do que o que interrogou; e esta mesma negação é não-ser, porque negativa — lembremo-nos, convém acrescentar, que todo juízo negativo é afirmativo como recusa, pois o juízo negativo recusa a um sujeito um predicado, como já temos visto. Resta portanto, que respondendo à pergunta, há necesidade ou de conceder a afirmação ou proferir o negativo; e dêste modo entre ambos não há meio têrmo).

Prossegue Aristóteles: Que certos filósofos tenham chegado a esta opinião, tal se explica como tantos outros paradoxos; quando se está na incapacidade de refutar raciocínios erísticos

(capciosos) submete-se ao argumento aquêle que aceita a conclusão. Eis o motivo que tem levado alguns a adoptar uma tal doutrina" (a do intermédio); "outros, porque buscam uma razão de tudo" (para tôdas as coisas, como Antistenes por exemplo). "Mas refutam-se a todos, tomando por ponto de partida uma definição; definição que vem da necessidade em que se colocam de dar a cada têrmo uma significação determinada" (trata-se das definições de verdadeiro e de falso); "a noção, com efeito, significada pelo nome, é a própria definição da coisa. Ora, ao que parece, o pensamento de Heráclito, dizendo que tudo é e não é, torna tudo verdadeiro". ("É a inversa conclusão de Asclépio, que segue o pensamento de Anaxágoras, pois tudo está em tudo e os opostos são uns nos outros. Não se poderia afirmar nem que uma coisa é boa, pois ela é bom + não-bom, nem que ela não é boa, pois é ela bom + não-bom (Trict, in Met. L. 3, 8, n. 1) (o que seria afirmar a negação do princípio do terceiro excluído).

Aristóteles acrescenta: "Estabelecidos êstes pontos, vê-se claramente que não podem ser verdadeiros, nem isolada nem globalmente, as asserções daqueles que sustentam, uns que nada é verdadeiro, pois nada impede, dizem, que suceda com tôda proposição o que sucede com esta: a relação da diagonal com o lado do quadrado é incomensurável; e outros que tudo é verdadeiro". (Sendo falsa esta proposição, tudo pode ser falso). Tomás de Aquino comenta: "Quidam enim dixerunt nihil esse verum, sed omnia esse falsum, et quod nihil prohibit quin dicamus omnia sic esse falsa, diameter est commensurabilis lateri quadrati, quod est falsum". (Uns por dizer que nada é verdadeiro, mas tudo é falso, e que nada obsta digamos tudo assim é falso, como o diâmetro é comensurável com os lados, o que é falso).

"Tais raciocínios, prossegue Aristóteles, quase não diferem dos de Heráclito, pois dizer com êle que *tudo é verdadeiro e tudo é falso*, é anunciar também cada uma dessas duas proposições separadamente, de maneira que se a doutrina de Heráclito é impossível de ser admitida, tais doutrinas também o devem ser. Outra razão: ademais, há proposições manifestamente contradictórias, que não podem ser verdadeiras ao mes-

mo tempo" (como por exemplo que o sol se move e que o sol não se move) "e, por outro lado, há as que não podem ser falsas, embora êsse último caso pareça mais concebível, segundo o que dissemos" (quanto às doutrinas de Heráclito e de Anaxágoras, tendem elas evidentemente mais a fazer admitir que tudo é falso do que admitir que tudo é verdadeiro, pois para Heráclito, o eterno fluir das coisas e, para Anaxágoras, a mistura universal impedem de enunciar uma verdade qualquer como nos mostra Tricot em seus comentários. "Mas a todos os filósofos que sustentam tais opiniões, é preciso perguntar, assim como já indicamos em nossas discussões precedentes, não se êles sustentam que alguma coisa é ou não é, mas se as palavras de que se servem têm um sentido, de maneira que tenhamos de discutir, partindo de uma definição, que determine nìtidamente o que significa falso ou verdadeiro. Se o que é verdadeiro de afirmar nada mais é que o que é falso de negar, é impossível que tudo seja falso, pois é necessário que um dos dois membros da contradição seja verdadeiro". (1)

Continua Aristóteles: "E segue-se, se é de tôda necessidade ou afirmar ou negar, é impossível que as proposições sejam ambas falsas, mas apenas uma. Tais doutrinas incorrem pois na falta, tantas vêzes repetida, de se destruírem mùtuamente" (de destruírem a si mesmas). "Com efeito, aquêle que diz que tudo é verdadeiro afirma, entre outras coisas, a verdade da

(1) Tomás de Aquino desenvolve com firmeza a tese de Aristóteles (in Met. LIV. 1. XVII, 740): "Si autem non est aliud verum, quam illud affirmare, quod falsum est negare, et e converso; et similiter falsum non aliud est quam affirmare id quod negare est verum, et e converso; sequitur quod impossible sit omnia esse falsum; quia necesse erit vel affirmationem vel negationem esse veram. Patet enim, quod verum nihil est aliud quam dicere esse quod est, vel non esse quod est. Falsum autem, dicere non esse quod est, vel esse quod non est. Et ideo patet, quod verum est dicere illud esse, quod falsum est non esse; vel non esse, quod falsum est esse. Et falsum est dicere id esse quod verum est non esse; vel non esse quod verum est esse. Et ita, ex definitione veri falsi, patet quod non sunt omnia falsa. Et ratione eadem patet quod non omnia sunt vera."

Se *tudo* é falso, é falsa também a afirmação de que tudo é falso. Se *tudo* é verdadeiro, é verdadeira também a afirmação de que tudo é falso.

A conclusão final a que alcançam tanto Aristóteles como Tomás de Aquino é que não se pode tomar nenhuma das posições extremas. É necessário que haja afirmações verdadeiras e afirmações falsas.

proposição contrária à sua, de forma que a sua própria não é verdadeira (pois o adversário pretende que ela não é verdadeira), enquanto que aquêle que diz que tudo é falso afirma também a falsidade do que êle próprio diz. E se êles fazem exceções, o primeiro pretendendo que ùnicamente a proposição contrária à sua não é verdadeira, e o último, que a sua ùnicamente não é falsa, são ambos constrangidos a postular uma infinidade de exceções, tanto para as proposições verdadeiras como para as proposições falsas. Com efeito, aquêle que diz que a proposição verdadeira é verdadeira, diz também verdadeiro; ora tal nos levaria ao infinito".

"A existência de uma única proposição falsa, diz Colle, cit. por Tricot, implica a existência de uma infinidade de outras proposições falsas, que se é obrigado a postular e a admitir a falsidade... A existência de uma só proposição verdadeira supõe, da mesma maneira, uma infinidade de outras." (Se se admitir que é verdadeira a proposição *Sócrates está sentado;* deve-se admitir a verdade de *que é verdadeiro que Sócrates está sentado*, e conseqüentemente, *que é verdadeiro* que é verdadeiro que Sócrates está sentado, e assim *in infinitum*. A mesma progressão se impõe se fôr admitida a falsidade de que *Sócrates está sentado*).

E ajunta Aristóteles: "É ainda evidente que nem aquêles que pretendem que tudo está em repouso, nem aquêles que pretendem que tudo está em movimento, não falam verdade". (Aplicação dialéctica à Física no que acaba de demonstrar). "Se, com efeito, tudo está em repouso, as mesmas coisas serão eternamente verdadeiras, e as mesmas coisas eternamente falsas; ora é manifesto que as coisas, sob êste ponto de vista, mudam, pois aquêle mesmo que sustenta que tudo está em repouso não existia num certo momento dado, e que em tal outro momento, não existirá mais. Se, ao contrário, tudo está em movimento, nada será verdadeiro; tudo seria, portanto, falso. Mas foi demonstrado que isso é impossível. (Ademais, é necessário que o que muda seja um ser, pois a mutação se faz a partir de alguma coisa para alguma coisa, o que prova que tudo não é apenas movimento). "Enfim, não é tampouco verdadeiro

que tudo seja, ora em repouso, ora em movimento, e que nada seja eterno, pois há um ser que move contìnuamente as coisas em movimento, e o primeiro Motor é êle mesmo imóvel." "Deus, qui est quiddam quod continuo moveat immotum ipsum". É o que Aristóteles prova no L. VIII, da Física.

Impunha-se tôda esta explanação para fundamentar a tese que vamos expor e ainda desenvolver com novos argumentos. O cepticismo grego, como o probabilismo posterior da Nova Academia, tinha suas raízes no pensamento de Heráclito e de Anaxágoras.

Os factôres emergentes estavam aí, o que nos leva penta-dialècticamente a afirmar que o cepticismo grego, tomado como unidade, incluia-se na totalidade do pensamento filosófico grego e, conseqüentemente, na série do pensamento epistêmico, incluso no sistema do saber grego, e no universo da sua cultura.

Os factôres predisponentes histórico-sociais da época do helenismo e da decadência, favoreceram a eclosão do cepticismo, como sempre acontece em todos os períodos históricos análogos a êsses, em todos os ciclos culturais.

O cepticismo era uma forma já abstraccionista do pensamento anterior e como surge meteòricamente, como tal passa, pois o espírito humano não pode permanecer indeterminadamente na dúvida, nem na *epochê*, na suspensão do juízo.

Nossa tese é, portanto, que o cepticismo grego é uma forma viciosa do pensamento heracliteano e do pensamento anaxagórico, que já continham o germe vicioso, que os afastaria do realismo comedido e justo que Aristóteles propõe condensar, reunindo, dialècticamente, as positividades expressas na filosofia grega, papel concrecional dialéctico importante, e que nunca é demais salientar.

O cepticismo processou actualizações de uma ou de outra afirmativa de Heráclito e de Anaxágoras, e virtualizou o restante que vinha do equilíbrio anterior da fase cosmológica, como oposição ao excesso do dogmatismo, que também conhecera sua forma viciosa.

Conclusão: não se pode dizer que 1) tudo é verdadeiro, ou 2) que tudo é falso, nem que 3) tudo é verdadeiro e falso, ou

que 4) tudo nem é verdadeiro nem falso, para nos colocarmos nas quatro posições dialécticas que tão bem estudaram os grandes filósofos do budismo.

A posição dialècticamente concreta virá a seu tempo. Antes é preciso examinar as diversas maneiras que, na gnoseologia, o pensamento humano estabeleceu, ao enfrentar essa antinomia do Um e do Múltiplo (do Ser e do Devir), tema de magna importância, cuja história é bem um exemplo do drama do pensamento humano nessa busca anelante da verdade.

DO PITAGORISMO A PLATÃO

ARTIGO 3

Quis Platão realizar a síntese entre a teoria socrática dos conceitos gerais e o mobilismo de Heráclito, síntese que, por sua vez, pretendia compor a excessiva actualização do Um, representada pelo ser de Parmênides, e actualização excessiva do Múltiplo, realizada por Heráclito. O primeiro reduzirá tudo ao homogêneo, enquanto o segundo, ao heterogêneo. Dessa forma, a crise se abrira no pensamento grego, que Platão quis vadear.

AS FORMAS DE PLATÃO

É para as Formas (ou como se usa freqüentemente *idéias*), que Platão vai dirigir sua atenção. Os têrmos gregos *idea, eidos, schema, morphê* ontològicamente se referem à essência objectiva, ao esquema real, como o chamamos, que não deve ser confundido com o sentido psicológico (noético), próprio da filosofia moderna, como mera representação mental, do representacionismo. Ainda não se esclareceu bem, por falta em grande parte de documentos, as mais profundas relações entre Platão e o pitagorismo da fase de *teleiotes,* — na qual, certamente, Platão fôra iniciado, — devido à caricatura que se fêz, não só das idéias pitagóricas como também das de Platão.

Para que se forme uma precisa noção do pensamento platônico, no campo gnoseológico, que nos permita entrar no realismo aristotélico, impõe-se estudemos prèviamente o número (*arithmós*) em Pitágoras.

PITÁGORAS E O NÚMERO

Foi Pitágoras de Samos, sem dúvida, a grande figura da filosofia clássica, ao lado de Platão e Aristóteles.

Fazer uma síntese de seu pensamento é tarefa difícil, pois guardado sigilosamente por discípulos, o que possuímos desta imensa e misteriosa figura, ou nos provém de pitagóricos posteriores à sua morte, ou das obras e das opiniões expendidas por filósofos, que se opuseram sistemàticamente às suas ideias, sem tê-las naturalmente assimilado.

Raramente encontramos nos livros, em que os temas pitagóricos são tratados, uma idéia clara da verdadeira filosofia de Pitágoras, o que não é de admirar, pois exige iniciados.

Os tratadistas prosseguem repetindo as mesmas apreciações dos adversários. Reconhecemos, entretanto, que surgiram muitos com o louvável intuito de esclarecer o seu verdadeiro pensamento. Tais estudiosos, além de compulsarem as obras clássicas, não desprezaram as informações provenientes de outras fontes de origem religiosa, ocultista, etc., que pudessem servir de veículo para encontrar a trilha perdida do pensamento da famosa Liga Pitagórica.

Pitágoras e seus discípulos formavam grupos secretos, entregues ao estudo aprofundado dos grandes temas da natureza e do ser metafísico, sem desinteressarem-se pelos problemas sociais, políticos, éticos, estéticos, etc. Êsses núcleos eram totalmente fechados aos elementos estranhos. Em tôdas as sociedades secretas, há um ritual simbólico, compreensível sòmente pelos elementos que as compõem. A linguagem usada foge às acepções do profano, e entre os maiores segredos estão também as respostas às magnas interrogações humanas, e que o mundo profano só conhece através da simbólica vulgar.

Foi considerando tudo isso, que podemos afirmar que o pensamento pitagórico deve ser observado sob dois aspectos: um secreto, para os iniciados, *esotérico;* e outro dirigido aos profanos, *exotérico*, portanto.

O seu pensamento, como surge nas obras dos filósofos e dos manuais, é apenas o aspecto *exotérico* de suas idéias. Os

pitagóricos posteriores, como Filolau e outros, não foram iniciados na liga pitagórica, porque não foram contemporâneos do mestre, e sim nas novas ligas, reorganizadas após a primeira dissolução, que se deu, possìvelmente, em vida do próprio Pitágoras, ou pouco depois de sua morte.

É de presumir, portanto, que não tenham sido iniciados em todos os mistérios, e em comprovação desta opinião estão as próprias obras, que revelam apreciações que não esgotam as possibilidades pensamentais da doutrina. Êsses discípulos devem ter sido iniciados por antigos pitagóricos de graus menores, que não haviam penetrado nos arcanos dos graus máximos.

A liga era análoga às organizações dos *mystos* (iniciados nos mistérios), nas quais, à proporção que êstes vão galgando graus mais elevados, tornam-se conhecedores dos segredos.

Quando se deu a dissolução da ordem pitagórica, sabe-se que foram mortos quase todos os membros de categoria mais elevada.

Inúmeras discussões se têm travado, através dos séculos, sôbre certos temas pitagóricos, tais como o da transmigração das almas, dos mistérios órficos, de certas normas de conduta ética, idéias que agitaram aquela famosa liga. Estudaremos agora o tema *fundamental* de sua filosofia, *o número.*

* * *

Se tivermos uma visão apenas *exotérica* da obra pitagórica, veremos no número o que viu Aristóteles, e os críticos em geral até os nossos dias.

Como o *número* comumente não é mais do que uma expressão abstracta da quantidade, julgaram que dentro dessa concepção estivesse também a de Pitágoras.

Mas se Pitágoras via *também* assim o *número*, não via *apenas* assim.

A palavra número vem do têrmo grego *nomos*, que significa *regra, lei, ordem*, mas Pitágoras usava a palavra *arithmós*, como número em sentido genérico.

A ordem é a relação entre um todo e as suas partes, e se considerarmos que há ordem onde esta relação entre o *todo* e *as partes* tem uma certa *coerência*, vemos que a idéia de ordem se torna enriquecida.

Para Pitágoras, o *número* era esta *ordem*, esta *coerência*, que dá a fisionomia, a tensão de um todo.

Na matemática posterior, já de nossa era, vemos que o número não é apenas quantidade, mas também relação, e também relação de relação, ou seja, função.

Para Pitágoras, o número encerra sempre o *numeroso*, porque o número exige uma relação, e em tôda relação há exigência de mais de um. O *Um* não é número. O *Um* é o todo.

O Absoluto é o Um. (Não se deve confundir com o *um* aritmético).

"A unidade é a oposição entre o limite e o ilimitado; a unidade serve de momento de tensão e de aproximação de dois gêneros de realidade." É uma frase pitagórica.

A maneira comum de conceber o número é mais "euclideana", do que pròpriamente pitagórica.

PARA PITÁGORAS, O NÚMERO (ARITHMÓS) ERA A ESSÊNCIA DAS COISAS

Podemos formar qualquer acepção sôbre a essência, mas, em tôdas elas, uma nota é indispensável: na essência está sempre o imprescindível para que uma coisa seja o que ela é.

Para uma coisa ser o que ela é, há de ter uma ordem, ou melhor uma relação das partes com o todo, uma certa coerência diferente das outras para que ela possa ser o que ela é, e não o que as outras coisas são.

Não é essa ordem o número? Podemos dizer: tôdas as coisas têm o seu número (arithmós) ou a sua ordem, a sua essência, por isso *todo conceito é número*.

Para termos a vivência do seu pensamento, precisamos despojarmo-nos dessa concepção superficial de que número seja apenas aquilo que nos aponta o quantitativo, o número sensí-

vel. Não; o número nos aponta, além do quantitativo, o qualitativo, o relacional, a modalidade, valôres, e as outras categorias.

Assim *arithmós* (o número) era quantidade, relação, função, tensão, lei, ordem, regra.

"Tôdas as coisas conhecidas têm um número, porque sem êle não seria possível que nada fôsse conhecido nem compreendido" (Filolau, frag. 4). Êste fragmento de Filolau mostra-nos bem claro como os pitagóricos concebiam o *arithmós*.

Se considerarmos que os factos que constituem o nosso mundo, e nesse conceito de facto devemos incluir todos os corpos e os factos psíquicos, vemos que êles não constituem, todos, uma coerência, ou, para usarmos da nossa linguagem, tensões estáticas, paradas, inertes, mas constituem tensões dinâmicas, que se processam, que passam de um estado para outro, que tomam uma direção.

O número é, por isso, também, processo, ritmo, vector, fluxo.

Os factos, que constituem o mundo, apresentam-se ora semelhantes entre si, ora diferentes, como também nos mostram que ora se completam, sem se repelirem, ora não.

Quando dois factos opostos se colocam um em face do outro e formam uma relação, uma concordância, um ajustamento, como se constituíssem algo novo, êles se harmonizam.

Todos temos, através da música, uma experiência da harmonia. (1)

Quando numa unidade, as diferentes partes, que a constituem, concorrem para um efeito comum, elas se harmonizam.

Via Pitágoras como o *ponto ideal* já revelado pela própria natureza, para todos os factos, inclusive os do homem, a *harmonia*.

A *harmonia* é uma resultante do ajustamento de aspectos opostos. A harmonia só pode dar-se onde há oposições quali-

(1) O tema do número (*arithmós*) para Pitágoras é examinado sob outros aspectos em "Tratado de Simbólica" e é desenvolvido em maior profundidade em "Pitágoras e o Tema do Número", de nossa autoria.

tativas. Dois iguais não se harmonizam, apenas se ajuntam. Para dar-se a harmonia é necessário que exista a diferença, a distinção e uma *normal* à qual se adeqüem os opostos analogados. (1)

O nosso universo compõe-se de unidades diferentes e, quando elas se ajustam entre si, realizam a harmonia.

Na estética, propunha êle, não devíamos procurar apenas a *harmonia* da *simetria*, mas a *harmonia* dos *opostos*, em *movimento* (*chiasma*), e foi, através dêste grande pensamento, que a arte grega, ao realizá-lo, conseguiu criar algo de novo no campo da estética, o que veio colaborar eficientemente para a eclosão do chamado "milagre grego".

Observou Pitágoras, estudando a harmonia, que obedecidas certas relações, ela se verificava. Essas relações constituem os chamados "números de ouro", de um papel importante em tôdas as artes e em seus períodos superiores.

Dessa forma, é a *harmonia o ideal máximo* dos pitagóricos, a qual consiste em ajustar os elementos diversos da natureza, sob a égide de uma *normal*.

A *harmonia* é também *arithmós*.

Verificou Pitágoras que certas combinações obedientes a certos números, e em certas circunstâncias, são mais *valiosas* do que outras.

Desta forma os *valôres* são também números, como êstes são também valôres, por possuírem êles, quando *realizados*, um poder capaz de efecutar algo benéfico ou maléfico.

Como os valôres tanto podem ser positivos como opositivos, e como através dos números realizamos e actualizamos poderes imensos, como se vê na alavanca, cujos números permitem o aumento de fôrças, os números são também *mágicos*, cuja palavra encerra sempre a idéia de um poder maior que se pode despertar.

A síntese que vamos apresentar das diversas concepções do número, em Pitágoras, nos dará uma visão clara do verda-

(1) O tema da harmonia é examinado em "Tratado de Simbólica".

deiro sentido da sua matemática (*Máthesis*), que em grego quer dizer instrução superior, cujo conteúdo é *mathema*, no genitivo *mathématos*, e *mathematiká*, técnica de captar os conteúdos da *Máthesis*, isto é, o pensamento positivo.

A suprema instrução, o conhecimento superior do homem e das coisas divinas (a *Mathesis*) é uma actividade; *mathema* é o *estudo*, o conhecimento.

Os iniciados pitagóricos penetravam, através de longas e demoradas práticas, e de profundos estudos, nos arcanos da ordem. O estudo da matemática, isto é, da aritmética, da geometria e da astronomia eram os estudos iniciais, como também o da Música (de *Musiká*, cuja raiz vem do egípcio *moys* água, como símbolo das vibrações, pois o universo é um conjunto de vibrações heterogêneas, para os egípcios. A música era a arte suprema, por ser aquela que nos fazia captar as vibrações, penetrar mais directamente no simbolizado. Daí vem o têrmo Moysés, o salvo das águas, o que vem das águas, o que recebe o influxo das vibrações supremas, o eleito).

Os que penetravam no conhecimento mais elevado, — e que corresponderia aos filósofos, no sentido que damos a tal têrmo, — alcançariam afinal o mais elevado, o santo.

Os graus iniciáticos eram os seguintes: o de *paraskeiê*, o de preparação, grau de aprendiz; o de *cathartysis*, no qual se processa pela *catharsis* (purificação) a completude da purificação (*cathartysis*), e finalmente o de *teleiotes* (de *teléion* = finalidade), o grau dos que conhecem os grandes princípios do universo, que através de uma seqüência de graus maiores, entre êles o de *epopter*, etc., alcançariam, afinal, a *epiphania* (de *epi* e *phaos*, *em tôrno* e *luz*, iluminação total).

Segundo os graus eram conhecidos os *arithmói*.

O UM (ON), que é só (Hólos, em grego só), é a fonte emanadora de tudo. Os *arithmoi archai* (de *arché*, supremo), são os princípios supremos que advêm do UM. Da cooperação dêsses *arithmoi archai*, (os *nomoi*, de nomos, lei, regra, norma), só cognoscíveis pelos iniciados, e que são os poderes supremos, surge a organização do *Kosmos* (em grego significa *ordem universal*). (Note-se a influência do *arithmoi archai* nas for-

mas (*eide*) platônicas, que nada mais são que símbolos dos *archai* pitagóricos exotèricamente expostos pelo autor da "República").

O UM, como fonte suprema emanadora dos *arithmoi archai*, gerou o *UM*. O UM é acto, eficácia pura, simplicidade absoluta, portanto acto puro. Sua actividade (*verbum*) é de sua própria essência, mas representa um papel porque na actividade é sempre êle mesmo (*ipsum esse* dos escolásticos), embora represente um outro papel (*persona* = *hypostasis*) o da actividade, mas é a mesma substância do Um supremo, ao qual está unido, fusionado pelo amor, que o une o UM ao UM, o que forma a primeira tríada pitagórica, que bem estudada, em pouco difere da trindade cristã, exposta por Tomás de Aquino.

O UM gera o UM, e o amor que os une, forma a *tríada pitagórica*, simbolizada pelo triângulo sagrado de lados iguais.

Na emanação (processão *ad extra*, pois a anterior entre o UM e o UM e o amor, a processão é *ad intra*) surge o *Dois*, a *Dyada*. O ser toma os modos extremos de ser que, sendo inversos, são identificados no ser. Surgindo o *dois*, que se heterogeneíza, tôdas as combinações numéricas (*arithmetikai*) são *possíveis*. (Com *a* e *b* posso construir tôdas as combinações: a+b; aa+b; aa+bb; a+bb; aaa+b; aaa+bb; a+bbb; etc.).

Surgindo a *Dyada*, tenho o positivo e o opositivo, activo ou passivo (determinante e o determinável), conseqüentemente o *quatro*:

Positivo	*Opositivo*
activo e passivo	*passivo* e activo

Êsse *quatro* é simbolizado na *tetractys* (a *quarta* sagrada), por sua vez simbolizada nos números *arithmétikoi* (da *logistikê*, como veremos a seguir) 1, 2, 3, 4, cuja soma forma o sagrado 10, o decadimensional universal. O *um* é também símbolo do ponto; *dois*, da superfície, *três*, do plano, e *quatro*, do cubo, e temos a *tetractys* geométrica.

A processão *ad extra*, (que é a *operação*, é dual, pois não há operação sem que se dê o *dois*, pois operar implica, no mínimo, dois) realiza a antinomia (*anti* e *nomos*) as ordens, leis,

normas contrárias, que se opõem, mas que são do ser, são *modos de ser*, do contrário Pitágoras teria afirmado o dualismo, o que nunca fêz, pois êle concrecionava o Um com o Múltiplo, o que depois, na crise aberta entre as escolas de Eléia e a de Êfeso (representadas por Parmênides e Heráclito), separam-se outra vez, surgindo as novas concreções com Platão e, sobretudo, com Aristóteles, o que estudaremos mais adiante. Esta crise entre o UM (Ser) e o Múltiplo (Devir) instaura-se outra vez na filosofia moderna. (1)

Há naturalmente aqui muitos pontos que não podem ser examinados, e o fazemos em nosso livro "*Pitágoras e o Tema do Número*".

OS GRAUS INICIÁTICOS

Pitágoras dividiu o estudo dos números, segundo os graus iniciáticos, em

Arithmosophia — (*sophia*-saber) o saber supremo dos números;

Arithmologia — ciência dos números;

Arithmonomia (*nomos* regra, lei) a ciência dos números como normas;

Arithmética — ciência dos números como meios de conta e cálculo, a *logistikê*, a "matemática dos homens de negócios", como Pitágoras a definia, isto é, os números como abstracções de 3.º grau da quantidade (meramente quantitativos).

* * *

Vamos estudar apenas aspectos que pertencem à *Arithmologia* e à *Arithmonomia*, deixando para outra ocasião o estudo dos números como valôres, que cabe pròpriamente à primeira ciência, cuja compreensão exige outras investigações.

Já vimos que o *arithmós* é *também conceito;* pois o conceito é um *arithmós de notas* (*schema* por *aphairesis*, isto é, esquema por abstracção).

Então temos:

é *quantidade* (*arithmós posótes*)

(1) Êste tema é por nós estudado em "O Um e o Múltiplo em Platão".

é *qualidade* (*arithmós timós*)
é *relação* (*arithmós poiá skesin*)
é *função* (*arithmós skesis*)
é *lei, ordem, regra* (*arithmós nómos*)
é *processo* (*arithmós proodos*, ou *kéthados*, cujo movimento inverso é *episthrophe* (conversão), que realiza o retôrno efectivo (*ánados*). Êstes *arithmoi* surgem dos *arithmoi archai*, produzidos pela emanação do Um, e retornam ao Um.

Fluxões (*arithmós chyma*) pelos quais matematizavam os pitagóricos os estudos sôbre as emanações e os fluxos de qualque espécie (da luz, por exemplo).

O número *rithmo* (*arithmós rythmós*, número periódico), os *conjuntos* são números (*arithmós plethos*) ; e quando se tornam *tensões* (*arithmós tónos*).

Também se preocupava Pitágoras com a conjunção de números que produzem aspectos qualitativos passageiros, diferentes dos elementos componentes, como a percursão de notas diferentes, formando um novo aspecto qualitativo. Daí os *números sinfônicos* (*arithmoi synphónikoi*) ; que, por sua vez formam os números da *harmonia* (*harmonikoi arithmoi*).

As *proporções* de tôda espécie levavam a construir o número *analógico* (*analogikós arithmós*).

Há ainda outros números que pertenciam à matemática pitagórica, diferentes dos expostos por Euclides, grande discípulo do pitagorismo.

Temos ainda o *número de crescimento puntual* dos pitagóricos, idênticos aos *números segmentos* de Dedekind, os chamados *dynamei symetroi* (números comensuráveis em potência) e outros como os *sympathetikoi arithmoi* e *antipathetikoi arithmoi*, que são totalmente diferentes do *episthemikós arithmós*, o número científico, número da matemática profana.

Chamamos a atenção para a maneira elementar e bárbara com que se estuda, em manuais e escolas, a figura de Pitágoras, cujo significado verdadeiro exige uma iniciação em estudos especiais.

A ciência de hoje está, sem que muitos o saibam, sob a

égide de Pitágoras. Podem negar a realidade histórica do grande pensador, mas não destruirão o pitagorismo, nem, sobretudo, os seus grandes iniciados e o espírito do mestre que orienta, ainda raros, mas seguros seguidores de suas magistrais lições.

Através dos *arithmoi* expostos, vemos que não estão esgotadas as possibilidades pensamentais do pitagorismo e talvez um dia, quando procurarmos a harmonia dos contrários, dos diferentes, e não a simetria dos submissos, dos iguais, possamos vislumbrar algo de mais belo e de mais glorioso para o homem, e, então, compreenderemos quão grande, quão imenso foi êsse filósofo, que se dizia apenas um "amante da sabedoria", que se devotou de corpo e alma ao bem da humanidade e a quem, há dois mil e quinhentos anos, ainda não foi feita a justiça que merece! (1)

AS FORMAS PARA PLATÃO

A forma (*eidos* no plural *eide* = *idéia*) para Platão não é o *arithmós* pitagórico no mundo cronotópico, (de *chronos*, tempo e *topos*, espaço = tempo espacial) no mundo aparência, mundo do fenômeno, mundo do complexo tempo-espacial. Nem o era tampouco para Pitágoras.

Os *arithmoi archai*, conhecidos apenas pelos iniciados na fase da *teleiotes*, (isto é, daqueles que já conhecem as finalidades transcendentais), eram para o homem *essências inteligíveis*.

A dialéctica (*dialektikê méth'odos*) nos conduz às formas, através das abstracções das espécies e dos gêneros. Mas o que delas temos são esquemas abstractos, portanto. Mas essas *idéai* são ainda produções da *dóxa*, da aparência, da opinião. São esquemas que nós construímos da grande realidade das formas, pois as coisas do mundo da *génesis*, mundo das aparências sensíveis, são mutáveis, cambiantes, como vira Heráclito.

---

(1) Quanto aos que negam a historicidade de Pitágoras, podemos apenas responder, parafraseando um dito sôbre Shakespeare: "Nós concordamos que o Pitágoras de quem se fala não existiu. Suas idéias são apenas as de um ilustre desconhecido, que se chamava, por acaso, Pitágoras."

As coisas copiam os *arithmoi archai* e as formas, os *eide*, mas não são as formas, porque a forma (eidola = formazinha) da maçã, aquêle *arithmós* que permite que êsse punhado de matéria seja uma maçã, não está nesta maçã, que apenas a copia.

Se fôsse material, como ter ubiqüidade, e estar nesta e naquela maçã?

E se é um puro nada, como é inteligível, nesta e naquela maçã, o que me permite chamá-las de *maçã?*

Tenho uma caixa com um punhado de dez esferas de côres diferentes. Com elas posso formar um número imenso de combinações. Mas tôdas as vêzes que formo a combinação das côres *verde-azul-encarnado*, repito essa combinação, êsse *arithmós*. E se reunir três esferas das mesmas côres, mas outras, repetirei a mesma combinação.

Êsses números (*arithmoi*) não são mero nada. São *possíveis* que se actualizam existencialmente cada vez que as coisas repetem a sua forma.

Pois bem, o exemplo grosseiro nos permite compreender as formas platônicas. Elas são únicas e sempre as mesmas, mas as coisas as copiam, multiplicam, por imitação, por *mimesis.*

Mas êsses *possíveis* o são apenas para nós, para o plano cronotópico, pois são a verdadeira realidade, como a forma do triângulo é a verdadeira realidade dos triângulos, pois êste ou aquêle, que por acaso eu traço, serão passageiros, transeuntes, nunca, porém, a forma do triângulo imperecível, eterna, perfeita, que êstes aqui, *hic et nunc*, apenas copiam, sem nunca alcançar sua perfeição.

Os *eide* são ontològicamente *extra mentis*. São realidades independentes de nossa mente, de nossas idéias no sentido psicológico; são *ousíai kôristai*. São subsistentes num modo de ser que não é cronotópico, pois se estivessem submetidas ao complexo tempo-espacial seriam destructíveis. Têm um modo de ser essencial e, por serem eternos, ultrapassam a todo modo de ser da temporalidade, que apenas tem um laço de participação com aquêles *eide*, a *metéxin*...

São as formas que sustentam e dão subsistência às coisas (*parousia*), pois elas dão unidade às aparências, *arithmoi*, que dão coerência aos entes cronotópicos; são, por isso, superiores, são *paradéigmata*.

Se são elas subsistentes de per si, ou no Ser Supremo, ou se, por sua vez, são da essência do ser, são temas que não poderíamos tratar aqui, pois implicam outras análises. (1)

Mas o que nos interessa para a gnoseologia é compreender como, para Platão, nosso espírito (*nous*) capta os esquemas dêsses *arithmoi*, dêsses *eide*.

Mas onde as capta? Como poderíamos conhecer um objecto se não já o possuímos de alguma maneira? Como se poderia dar a *assimilatio* do conhecimento sem o semelhante? Como posso conhecer sem que haja em mim algo que se assemelhe ao objecto?

É necessário alguma presença *em mim* do objecto. Que êle se imprima em mim através dos sentidos, compreende-se, mas como poderia imprimir-se em mim, sem que de minha parte se dê, emergentemente, uma aptidão para perceber essa impressão?

Essa nossa capacidade de receber os objectos pelos sentidos não é tudo no conhecimento, pois *sei* que conheço e realizo, ao conhecer, uma actividade. Há algo latente em mim, que é despertado.

A *assimilatio* não se daria sem uma correspondência da minha parte. Algo retorna, que vem de mim; é como um recordar.

Platão fala-nos da *anamnésis*, de um recordar (lembremos que alétheia, que em grego quer dizer *verdade*, significa o que é des-esquecido). Os nossos esquemas latentes são despertados para o acto intelectivo. Entre sujeito e objecto não há um abismo inflanqueável, mas apenas um vale.

Temos *formas inatas*, sem as quais como poderia dar-se a *assimilatio*, que exige uma adequação entre *o que* há no sujeito e *o que* há no objecto.

---

(1) Examinamos êste tema em "Tratado de Simbólica" e em "Filosofia da Crise".

A forma, de que êste participe, é assimilada (assemelhada) às formas latentes que dormitavam em nós e são despertadas; estavam *esquecidas*, mas agora são recordadas (*anamnesis*).

E de onde vêm essas formas latentes senão do ser de onde originamos, pois em nós há algo que vem de tôdas as idades e de todos os tempos, algo eterno que em nós tomou esta forma. Não surgimos sùbitamente do nada, mas vimos de uma longa e eterna cadeia, cuja origem está no ser, e não podemos ter vindo do nada, senão êste teria eficacidade de criar, e deixaria de ser nada para ser *ser*.

Plotino, neo-platônico, dizia: não se conhece senão aquilo do qual já possuímos uma forma. Mas, note-se, não é esta forma *hic e nunc*, dêste objecto. Se conheço pela primeira vez um objecto do mundo sensível, que nunca vira antes, não há um *recordar* da *forma dêste objecto*, como muitos pretenderam entender em Platão, mas a *forma* dêste objecto *imita* os arquétipos que permitem conhecê-lo, do contrário seria para mim nada, como o é tudo quanto para o qual não tenho esquemas. Se conhecemos hoje o mundo microfísico é por que o traduzimos a formas macroscópicas: não o conhecemos, como é em si, pois não temos formas para conhecê-lo. Nossos esquemas são limitados, portanto limitados a êles os nossos conhecimentos.

Platão é criticado por isso, pois tudo parece indicar que se limita ao nosso conhecimento sensível.

Mas há um êrro nesse entender, pois o ser, para Platão, é transcendental, e sua essência é o Bem. O ser pode admitir um contrário, mas o Bem não tolera a oposição de um não-ser. Ademais, os *eide*, que são arquétipos, permitem-nos conhecer o que não nos é dado apenas pelos sentidos.

A concepção platônica foi desvirtuada pela crítica que lhe fêz Aristóteles, pois empírico-racionalista como era, actualizou apenas o que do ângulo empírico era possível ver. Procuraremos evidenciar a positividade que tem a concepção platônica, infelizmente tantas vêzes virtualizada através da visão caricatural que se costuma fazer do seu pensamento.

O REALISMO ARISTOTÉLICO

Artigo 4

Se por um lado se pode dizer que Aristóteles continuou a obra de Platão, por outro é preciso não só reconhecer o que os separa, como também a não captação nítida do pensamento platônico por parte do peripatético.

Para muitos tal afirmativa parecerá audaciosa, mas não é de admirar que Aristóteles, considerando sua cosmovisão, sua peculiar maneira de ver, fôsse levado a actualizar certos aspectos e a virtualizar outros, o que condicionou uma interpretação em parte unilateral do pensamento do mestre, o que temos salientado em nossas obras, e ainda o faremos.

Se Aristóteles, como também Platão, aceita a equação entre o "inteligível" humano e o "universal" (entre *tá noetá tá kathólon*), como salientou Maréchal, no entanto, uma divergência se processou aqui.

Para Platão, tôda forma é um *eidos ti*, uma certa forma, enquanto para Aristóteles é um *eidós tinos*, forma "de" uma certa coisa.

Elas não são mais subsistentes (*ousíai chôriston*), mas captadas *das* coisas sensíveis; é *em* estas que descobrimos o inteligível (*en tois eidesi tois aisthetois tà noetà éstin*).

Esta *funcionalidade ôntica* da forma (ou idéia, como é mais freqüente) é característica do pensamento aristotélico. A matéria, que é massa amorfa, (*ekmageion*, para Platão) *assemelha-se à...*, imita a forma, (pela *mimesis*), enquanto para Aristóteles a forma é forma ou *idéia de...* Desta maneira, a quantidade é quantidade "de"; a qualidade, qualidade "de"...

Assim, é substituído o mundo inteligível em si, para surgir o mundo inteligível *das* coisas, pois, *das* coisas e *nas coisas*, estão os inteligíveis. A forma (o eidos), que captamos das coisas, é *schema tou eidous*, um esquema da forma.

Como o têrmo grego *schema* significa figura e propriedade, a forma inteligível é uma *idéia própria e apropriada da coisa*, um esquema da forma, que está *na* coisa, que o nosso espírito (*nous*) capta; são os inteligíveis que estão *na* coisa.

Faz Aristóteles questão de salientar que as formas (*eide*) não estão num mundo supra-sensível, mas imanentes na realidade das coisas. Cada coisa contém o universal (forma) e a coisa nada mais é, individualmente considerada, que êsse *universal em acto*.

As coisas são assim compostas (o *to synolon*, o composto de matéria e forma), o *to kypokeimenon* (o que está em baixo), que é a matéria prima, é *prôte hyle*, e a forma especificadora, *morphé kai eidos*, imanente nos indivíduos.

Mas essa forma ultrapassa o individual, porque ela se multiplica nos indivíduos, e, tomada separadamente da matéria, é ela ilimitada (*"forma est de se, in sua specie, illimitata"*, dirão posteriormente os escolásticos).

Gnoseològicamente, Aristóteles considera:

O ser humano, como sujeito, coloca-se ante a realidade que se lhe opõe, que se *jecta ob;* objecta. Dispondo dos sentidos, recebe o esboço qualitativo das coisas exteriores, que se grava na *imago* (íntimo), formando a *imagem, sem* a matéria, apenas a forma como esquema do objecto, pois não há a incorporação da matéria.

A assimilação é apenas da forma *sem* a matéria.

A forma é "desmaterializada", é "desindividualizada", pela acção da inteligência, abstractiva portanto. Ela capta o *to kathólon*, o universal, já despojado do *compositum* material.

Pelo conhecimento intelectual, portanto, o *synolon* (composição de matéria e forma, síntese aristotélica do *ekmageion amorphon*-matéria, e da *morphé*-forma) é descomposta, e realiza-se a acção de *abstrahere*, trazer para o lado, abstrair; *separa-se*, não na realidade, pois no objecto concreto estão

unidos, mas apenas no *nous*, espírito, pela acção abstractora do conhecimento.

Ora, esta acção abstractora (*aphairesis*) se dá *no* espírito e não *na* realidade exterior, se dá *metafìsicamente* e não *fìsicamente*, pois a separação se dá no espírito não se dando na coisa.

E se acentuamos êste ponto é para mostrar que há no conhecimento, *já*, patente, uma actividade transfísica, pois realizamos uma separação que não se dá no físico, nem é física, mas apenas no espírito. (1)

Este pormenor é de máxima importância no estudo posterior da Ontologia, e nos revela um aspecto fundamental da psicologia metafísica.

Dêste modo, a forma (*morphé*) é uma potência de universalidade e de inteligibilidade, e *ela é, nas coisas, diferente do que é no intelecto humano*, pois, nas coisas, está em acto, *subsistente*, mas de uma substância diferente da que tem no intelecto humano.

Para dar-se a assimilação é preciso haver certa relação de identidade entre o Sujeito (eu) e o objecto (Não-eu). O inteligível em acto é o *inteligens in actu*, isto é, que a ciência da coisa se dá segundo o acto inteligente. Desta forma, o conhecimento se opera segundo a medida exacta na qual o objecto se torna imanente ao sujeito (Maréchal) "*...est secundum actum scientia, rei*". Segundo nossa linguagem, o conhecimento do esquema do objecto depende da sua assimilação aos esquemas do sujeito.

Os objectos "actuam" sôbre os nossos sentidos. A imagem que daí surge (o *phántasma*) é a interiorização da *forma* do objecto material, mas despojado da sua "subjectividade concreta", da sua materialidade. Essa recepção revela um papel escolástico), uma *potência de intelecção*. Mas o conhecimento *realiza* mais. Se o intelecto é capaz de receber os *phantásmata*, êle os realiza em si pela *assimilatio*.

(1) O agente faz o que *pode* fazer, portanto a acção segue-se ao agente, se um agente realiza uma acção imaterial, deve ser êle imaterial, pois como o agente poderia fazer o que não pode?

O nosso espírito realiza uma operação sôbre o *phántasma* (imagem), que consiste no despojamento da forma da matéria, da exclusão da matéria. Essa operação é a *aphaíresis*, a *abstractio*, a abstracção, é a acção do *nous poietikos*, do *intellectus agens*, do intelecto activo, acção de modelar sôbre os caracteres formais do *phántasma*. É o intelecto activo que realiza a abstracção, que "desmaterializa" a forma, transformando-a num *noetón*, num "*intellegibile in actu*", que, no objecto, era um *intelegibile in potentia*.

Os outros aspectos que a doutrina aristotélica nos evidencia, como o de que, na verdade, em sua doutrina, a ordem lógica é uma ordem ontológica, só poderão ser tratados na Ontologia, oportunamente.

A POLÊMICA DAS UNIVERSAIS

Artigo 5

O problema das idéias universais, que agitou tanto a filosofia medieval européia, e que ainda surge em nossos dias, sob outros nomes e com outros aspectos, exige um estudo sintético de suas principais teses, acompanhadas da respectiva análise decadialéctica.

As tendências principais que encontramos são as seguintes:

1) *A realista platônica* (*universale ante rem*) — A leitura da obra platônica oferece em muitas passagens elementos que permitem a muitos admitir que Platão afirmasse fôssem as idéias de per si subsistentes, tendo elas, portanto, um ser independente das coisas singulares, que as copiam (*mimesis*), as coisas físicas.

Refutam fàcilmente os escolásticos essa posição, pois atentaria contra o princípio de não-contradição, pois "um homem seria homem por hipótese e ao mesmo tempo não seria homem por não lhe ser intrínseca a humanidade, a qual tem seu ser sôbre êle, e fora dêle, no reino das essências".

Essa compreensão da opinião platônica vem desde Aristóteles, que assim o interpretou, e prosseguiu sendo repetida na filosofia até nossos dias. No entanto, a leitura cuidadosa dos textos platônicos permite compreender (pois a sua colocação é genuìnamente pitagórica, portanto tem uma linguagem exotérica, para os profanos, e outra, esotérica, para os iniciados), que os exemplos que oferecia em sua obra tinham a finalidade apenas de tornar inteligível o que pretendia dizer de

modo estético portanto, e não de expressar directamente a sua posição. (1)

As formas são causas, e o Bem, forma das formas, é a causa primeira e última de tôdas as coisas. As formas são subsistentes, mas participam do Ser Universal. Nelas, porém, a subsistência não deve ser apenas unìvocamente considerada como a subsistência das coisas físicas, mas também analògicamente, como na "Ontologia" tivemos oportunidade de dialècticamente mostrar.

As formas são subsistentes de per si, porque, como tais, são únicas, mas participam do Ser Universal. A melhor compreensão desta tese decorrerá do estudo da posição de Avicena e de Duns Scot, nos quais a influência platônica é acentuada, o que oferecerá novas possibilidades especulativas, que permitam dar melhor luz ao pensamento platônico, para nós deturpado històricamente.

Partindo agora da crítica que se costuma fazer à posição platônica, e se a essência do homem, como no exemplo acima, não é intrínseca àquêle, pois teria ela um ser acima e fora do homem, é contraditória tal afirmação. Neste caso a natureza ou essência tem de estar nas coisas, como o propõe a tendência que toma a segunda posição.

2) *Universale in re.* A essência é universal e comum, é *uma* e não pode *multiplicar-se* com as coisas. Neste caso a universal é uma natureza uma e comum a todos os indivíduos. Esta tendência é fàcilmente rejeitada, pois não se poderia dar uma pluralidade real de sêres, mas apenas um homem realmen-

(1) Não caberia aqui reestudar a obra de Platão para defender nossa tese. Mas, o que já tivemos oportunidade de expor até agora é suficiente para que se considere de outro modo a posição do autor da República. Em nossas obras "Pitágoras e o Tema do Número" e em "Um e o Múltiplo em Platão", traçamos um estudo dialéctico sôbre Platão, no qual defendemos uma interpretação não "platônica", incluída em parte nas "tendências platonizantes", em geral, e que julgamos verdadeira. Não aceitamos o pluralismo das idéias subsistentes de per si, mas inclusas no "Ser Universal", forma das formas, do qual as formas participam, como se vê, desde logo, em certas passagens da obra platônica, como, por exemplo, no "Sofista", "Parmênides", etc.

te um, o que é fàcilmente negado, pois estando a essência no ser (*in re*) como poderia estar em outro? (1)

3) *A "teoria da projecção"* — As duas primeiras posições são classificadas como realismo exagerado. A teoria da projecção é uma explicação de realismo moderado. Parte esta teoria da pressuposição de um paralelismo entre a ordem do conhecimento (ordem gnoseológica) e a ordem do ser (ordem ontológica). O conceito universal se verifica nas coisas, segundo sua *compreensão* (complexo das notas, que constituem o conceito) e não segundo o *factor de universalidade,* (que corresponderia ao "esquema essencial", como ainda veremos).

A natureza, nos objectos, *carece de universalidade,* pois do contrário uma natureza *realmente uma* seria comum a várias coisas.

Ademais *carece do factor abstracto.* Resumamos a exposição de Fuetscher:

Mas êste último significa aqui apenas que o correlativo do conceito universal *nos* objectos não está *actu separado* das restantes determinações do objecto: êste é, na presente teoria, o *modus quo* (o esquema noético-formal) do conceito universal. Isto não quer dizer que o correlativo não seja distinto delas *actu* (em acto, como esquema essencial e com independência *do* pensamento) (2).

Mais ainda: o paralelismo exige necessàriamente tal distinção *ex natura rei* (da natureza da coisa — fora da nossa mente, *extra mentis*) pois, do contrário, pereceria a *objectividade* dos conceitos universais. O conteúdo "vivente" não compreende a "individualidade" (pois o conceito essencial *homem* não inclui a nota da individualidade).

(1) Esta tese é exposta também por alguns conceptualistas que buscam uma conciliação entre o realismo e o nominalismo.

(2) Em suma: em linguagem pitagórica, o *arithmós*, por ex., da maçã não está em acto separado das restantes determinações da maçã. O objecto maçã (esta ou aquela) corresponde ao esquema noético-formal de maçã (conceito da maçã). O *arithmós* da maçã, contudo, não é desta nem do esquema noético-formal, que é o *esquema* essencial; arithmós da maçã, independe do pensamento, pois se não tivermos o esquema noético-formal da maçã, não deixa de haver um *arithmós* da maçã, independente de nós, o qual não pode ser puro nada.

Pois bem: se no correlativo do conceito universal "vivente" (esquema essencial) se encontrasse a racionalidade, e no correlativo do conceito essencial "homem" se achasse a "individualidade", como poderíamos seguir chamando de *objectivos a tais conceitos?*

Para que tal objectividade não pereça, é necessário que o conteúdo do conceito se verifique *no* objecto. E como o conteúdo dos conceitos a que aludimos não compreende a "racionalidade" nem a "individualidade", decorre que o correlativo objectivo (no objecto), dêsses conteúdos, não compreenderá também a "racionalidade" nem a "individualidade". Por conseguinte, os correlativos objectivos dos conceitos universais têm de ser *distintos* — ao menos assim parece — com anterioridade à actividade abstractiva do pensamento e neste sentido distinto *ex natura rei,* se é que nossos conceitos universais hão de ter valor objectivo. Êste é o pensamento do Fuetscher. É aqui que está o fundamento epistemológico da distinção formal escotista, que estudaremos nesta obra e na "Ontologia".

Impõe-se dêste modo admitir que tudo quanto intencionalmente seja distinto, será também distinto *ex natura rei.* Se se admitir o contrário, estaria perdida a objectividade do conhecimento.

Sintetizando esta teoria, podemos dizer, em nossa linguagem filosófica, o seguinte: o conteúdo do conceito são os diversos *arithmoi,* tais como o esquema formal, e o concreto, que se verificam no objecto. Assim, o esquema formal da animalidade não compreende nem o da racionalidade nem o da individualidade, e o esquema concreto (que está no ser real) também não os compreende.

Desta forma, os correlativos objectivos dos conceitos, que são os esquemas concretos, (que estão na coisa) são distintos, independentemente da acção abstractiva do pensamento que os distingue *depois,* pois êles se distinguem *já,* no objecto, ou seja *ex natura rei* (da natureza da coisa).

Do contrário seria negar-lhes valor de objectividade. O que intencionalmente, pelo espírito, distinguimos, é distinto *ex natura rei,* na própria natureza da coisa, sem dar-se, no en-

tanto, uma separação real, isto é, encontramos na coisa o *arithmós* que forma o esquema concreto, paralelo ao esquema abstracto, noético, que é um esquema que formamos do esquema formal (a formalidade), que é distinto dos outros, como possível, mesmo quando não se dá concretamente aqui ou ali.

O esquema formal, essencial, pertence à ordem ontológica; está no Ser como possível; o esquema concreto pertence à ordem ôntica, está *na* coisa; o esquema abstracto, que é noético, o conceito, pertence à ordem gnoseológica. Elas se correspondem num paralelismo perfeito para tal teoria. Só, que, para tal posição, o paralelismo é afirmado entre o esquema abstracto, noético, e o formal, que está concrecionado na coisa (*forma* mais *matéria*).

O conceptualismo medieval negava a objectividade dos conceitos universais (negava os esquemas formais, para aceitar apenas os esquemas concretos singulares).

A teoria da projecção, aceitando que o que distinguimos (intencionalmente) pela mente deve ter um correlativo projectado na realidade, não admite que nossa mente seja capaz de distinguir *mais* do que já é distinto, nos objectos, *ex natura rei,* independentemente de nosso conhecimento.

A abstracção apenas separa o que *a parte rei* (fora da coisa) não está separado em acto (*actu*), mas que *actu* é distinto e independente do conhecimento.

Os esquemas eidético-noéticos, que construímos, estão separados na mente, mas, no objecto, estão, como esquemas concretos, *juntos* com outros, não real fisicamente separados, mas apenas distintos em acto (*actu*), quer conheçamos quer não. O esquema abstracto-eidético pode não ser (como na verdade não é) um saber exaustivo do esquema concreto (*totum et totaliter*), mas é um esquema daquele esquema no pensamento, é um esquema na ordem gnoseológica, enquanto aquêle o é da ordem ôntica. (1)

---

(1) *Totum et Totaliter* — todo e totalmente, isto é, um conhecimento do todo, enquanto tal, e exaustivamente de tôdas as demais qüididades (formalidades) — *totaliter.*

A distinção não é real-física, como *res* e *res*. Não são entes completos. Se se admite que são, cai-se no realismo extremado, mas se, ao contrário, se admite que são apenas formalidades distintas *ex natura rei* (independentemente do conhecimento), estamos na distinção formal escotista.

Desta forma, se vê que a teoria da projecção pode tomar dois rumos: o primeiro, que leva ao realismo exagerado, e o segundo que leva à posição dos seguidores de Duns Scot.

4) A quarta posição se opõe à que acabamos de estudar. É a da *abstracção total*. Esta afirma que a nossa mente tem a faculdade de separar ou de distinguir o que *a parte rei* é idêntico real-fìsicamente.

Neste caso, os esquemas eidéticos são apenas realizações noéticas do nosso espírito, que separa, na mente, o que, na coisa, se dá idênticamente. Assim, por exemplo, a animalidade e a racionalidade, que no objecto (homem, no caso) se acham em identidade real-física, são separadas pela nossa mente.

Desta forma, da distinção realizada pela mente não podemos concluir que, na coisa, real-fìsicamente, se dê a separação, o que é a inversão da posição do paralelismo.

Para afirmar-se a separação é preciso investigar se, na coisa, ela se dá. O que distinguimos mentalmente pode não se dar distinta e realmente nos objectos. Não temos um conhecimento exaustivo das coisas, o que só caberia a Deus, mas o conhecimento que delas temos pode ter um conteúdo real nelas.

O espírito pode decompor o que é realmente idêntico. Neste caso, a mente pode distinguir mais de o que é distinto *ex natura rei*. Os esquemas abstractos podem não corresponder a esquemas concretos. Esta é, em suma, a posição de Tomás de Aquino e de Suarez, que, como vemos, segue a linha aristotélica, que já estudamos.

Neste caso, gnoseològicamente considerado, o nosso conhecimento necessita de comprovação, pois pode construir, abstractamente, o que não se dá na coisa, o que é fundamentalmente oposto à teoria da projecção ou do paralelismo.

O esquema abstracto pode reproduzir todo o objecto (*totum*) não totalmente (*totaliter*). Para que se compreenda bem

o que queremos dizer, podemos nos servir de uma imagem oferecida por Fuetscher. Num espectro da luz, cada parte do mesmo manifesta *todo* o objecto, não totalmente. O todo é extraído extensivamente, e *totalmente* é extraído intensivamente. Assim a animalidade é do todo do homem, porém não o expressa totalmente. O mesmo se daria com a *rationalitas*, a racionalidade. Todo e totalmente (*totum et totaliter*), no espectro, seria a *soma* de tôdas as notas concebíveis. No homem, *totum et totaliter*, teríamos que ter um conhecimento exaustivo, o que a abstracção não o permitiria, porque ela separa. Tal conhecimento só caberia a Deus. Mas essa nossa deficiência não implica extensivamente, não intensivamente.

Mas um paralelista poderia argumentar, no entanto, da seguinte forma, como o faz Fuetscher: "pois nas distintas secções do espectro se manifestam respectivamente distintos elementos isolados e realmente diversos entre si... logo a validez do paralelismo estaria assegurada". Neste caso, reconheceria o paralelista que a nossa mente pode separar *actu* o que certamente está unido, mas o que pode separar mentalmente é o que já está *actu distincto*. E se aceitarmos, como êle o propõe, a abstracção total, que pode *ainda* e *também* separar o que é realmente idêntico, estamos na concepção de Tomás de Aquino que, desta forma, é um realismo moderado e inclui o *paralelismo*, mas também o *conceptualismo*, que passaremos a estudar.

Neste caso, nossos esquemas abstractos são esquemas dos esquemas concretos, mas muitas vêzes são esquemas do que julgamos ser esquemas concretos (o que é a tese do conceptualismo, que afirma apenas essa positvidade, enquanto Tomás de Aquino afirma também a positividade do paralelismo).

5) O *conceptualismo* aceita a existência de conceitos universais, no homem, não fora dêle. Não passam de meros conteúdos da nossa mente, ou melhor, meros esquemas abstractos. Contudo aceitam a coisa e o que ela é *é nela* (*in re*).

6) Os *nominalistas* vão ainda além, pois ademais de negarem a objectividade dos conceitos negam até o conteúdo ideológico. Nossas palavras, que assinalam conceitos, que são esquemas abstractos, são apenas palavras, e nada mais.

Tôdas essas tendências, que tantos seguidores tiveram no passado, com outros nomes, mas repetindo as mesmas teses, encontrá-las-emos no decorrer dos próximos temas. Nessa ocasião, em face da análise do problema gnoseológico, estudado analìticamente, teremos de volver ora a uma, ora a outra, e veremos os fundamentos que oferecem e as críticas que podem provocar.

Na parte final, onde se estudará o problema crítico, portanto mais do ângulo da Critèriologia, daremos a nossa síntese decadialéctica, buscando concrecionar as positividades oferecidas por uns e outros, a fim de construir um critério gnoseológico dialéctico, que nos permita, nêle estribados, penetrar no terreno perigoso, mas fértil, da Metafísica geral e regional.

O REALISMO MODERADO DE TOMÁS DE AQUINO

ARTIGO 6

Para Tomás de Aquino, o acto intelectivo contém mais que a mera imagem derivada da sensação (*sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis*). O acto intelectivo contém mais que a mera imagem, que é uma *imago* do objecto móvel, mutável, como vimos ao estudar a concepção gnoseológica de Aristóteles. Neste caso, o que captamos sensìvelmente não é tôda a causa da cognição intelectual.

Dizia Tomás de Aquino sôbre o conceito: "Por reflexionar o entendimento sôbre si mesmo, em virtude dessa reflexão entende seu entender e a espécie com a qual entende. E assim a espécie intelectiva é o que se entende, mas secundàriamente, pois o objecto primário da intelecção é a coisa, cuja espécie inteligível é a semelhança.

Uma coisa é entender a coisa, e outra entender a *intenção* (ou conceito) do *entendimento*, o qual afecta êste quando volve sôbre a sua operação própria."

Quando entendemos o conceito, não entendemos a coisa.

E prossegue afirmando que o *phantasma* não é *sicut objectum cognoscibile, mas sicut medium cognitionis* (não é como o objecto cognoscível, mas como o meio de cognição). Por isso nosso entendimento não é levado directamente da espécie, que recebe, ao conhecimento do fantasma, mas ao conhecimento da coisa significada pelo fantasma.

"A similitude inteligível, pela qual entendemos algo segundo sua substância, deve ser da mesma espécie, ou melhor a

sua espécie: assim como a forma da matéria, ou melhor sua espécie". (*Summa contra Gent.* liv III, q. 49).

Examinamos a seguir diversas passagens da obra de Tomás de Aquino e de seus discípulos, que nos oferecem os elementos que carecemos para a contrução de uma síntese do seu pensamento gnoseológico.

A forma da casa (esquema morfológico) está na mente do arquiteto, como esquema é semelhante ao que está na coisa, sua espécie. (*Species,* em latim, corresponde a *schema,* em grego, adequadamente a *eidos* = forma).

Para Tomás de Aquino: "A semelhança inteligível é, pois, a semelhança da própria essência da coisa, e é, em certo modo, a mesma qüididade e a natureza da coisa, segundo o ser inteligível, não segundo o ser natural como está nas coisas". (Quolib. VIII a. 4).

O esquema noético é *semelhante* ao esquema *na* coisa, o esquema morfológico na coisa, e, *em certo modo,* a mesma qüididade e, ademais, a natureza da coisa, mas, o que é importante, o é segundo o esquema noético (o ser inteligível), e não como *está* na coisa. Na *semelhança,* e não na identidade, o que estabelece a distinção clara entre os dois esquemas: o noético e o essencial na coisa, que são, portanto, análogos e não esquemas unívocos. E como decorrente da sua posição, êle esclarece:

"Tão pouco a substância dada ao Filho deixa de estar no Pai, pois nem sequer entre nós a coisa entendida abandona sua natureza própria da ordem real, porque o verbo de nosso entendimento tira da mesma coisa entendida o conter inteligìvelmente a mesma e idêntica natureza". (*Contra Gen.* Liv. IV q. 14).

Refere-se analògicamente às duas pessoas da trindade divina.

E como decorrência dêsse entender João de Santo Tomás, categorizado intérprete do pensamento do Doutor Angélico, acrescenta:

"A procissão inteligível não é a elaboração de uma imagem a modo de uma pintura ou outra arte qualquer, mas a modo de uma expressão natural e de uma emanação no ser inteligível, no qual pode expressar e formar, não só uma simples semelhança, mas a mesma natureza ou objecto, que está no ser inteligível..."

Sintetizemos para esclarecer: na mente do arquiteto, a casa está *em imagem,* num esquema morfológico do que poderá ser. Êsse esquema morfológico é noético, uma construção noética com outros esquemas. Mas contém êle o esquema essencial da casa, que é noèticamente captado.

Por isso dissemos acima que o esquema noético-eidético, que contém a essência, é, *de certo modo,* semelhante ao esquema morfológico da casa, porque êste contém as propriedades que pode ter uma casa, enquanto o esquema noético-eidético contém apenas o que é essencial para que uma casa seja uma casa. Êste é o verdadeiro pensamento de Tomás de Aquino, o qual não tem sido muitas vêzes bem compreendido.

Podemos assim distinguir por ora, segundo a nossa concepção, o que posteriormente na "Noologia" será examinado analìticamente, os seguintes esquemas:

as coisas têm o seu *esquema essencial,* que nelas corresponde à essência, ao *arithmós,* o que nelas é imprescindível.

Esta maçã, por exemplo, tem um *arithmós* que a faz ser maçã e não outra coisa; é o seu esquema essencial. Mas nela, não se dá *apenas* esse esquema, mas se ajuntam outros, que a essência permite (propriedades, accidentes, etc. para Aristóteles) e que, nesta maçã, *hic e nunc,* forma o *esquema concreto* da maçã, o arithmós desta maçã, cuja individualidade é captável como esquema (a *haecceitas* dos escotistas, como ainda veremos).

Pela intuição sensível, captamos um esquema abstracto (por *aphairesis*) dêsse objecto. Nêle vem *confuse* (confusamente, isto é, fundidos juntos) o esquema essencial simbolizado pelo esquema concreto. Pela actividade do nosso espírito, o fantasma, a imagem desta maçã, que é esquematizada confusamente (esquema fáctico noético) é desmaterializada, pois separamos a forma estereométrica, tridimensional dêste objecto, da sua forma, o esquema noético (construído pelo nosso *nous*),

e formamos um esquema noético-morfológico dêste objecto e, dêle, pela abstracção, separamos, mentalmente, o esquema concreto do esquema morfológico individual, e, do concreto, formamos o esquema noético-eidético, que é a essência do objecto, como noèticamente é captável.

O esquema essencial, o arithmós da coisa, como êle é na sua realidade, em parte nos escapa.

Assim o que faz que a maçã seja maçã, o *arithmós* essencial da maçã, podemos desconhecer, mas sabemos que *há*, e o simbolizamos pelo esquema noético, eidético que dela temos.

Esta cadeira, por exemplo, sabemos o que tem de necessário, imprescindível, essencial, portanto, para ser classificada como cadeira. Sabemos qual o *arithmós* da cadeira, mas ela é um objecto do mundo da cultura, construído por nós, não da natureza.

Sabemos qual o *arithmós* da água (H20), *arithmós* que implica a presença de duas partes de hidrogênio e uma parte de oxigênio, em certas condições (que também são "toleradas" pelo *arithmós*) (1). Sabemos algo da essência da água, mas não *quidditative* tôdas as qualidades, exaustivamente; não conhecemos a água *tota et totaliter,* embora a conheçamos *tota,* pois um conhecimento absoluto só caberia a um ser absoluto, como Deus.

Para confirmar o que dissemos para esclarecimento do pensamento de Tomás de Aquino, vejamos o que diz Cayetano, um dos seus grandes intérpretes:

"Uma coisa é conhecer a qualidade, ou o conhecimento da qualidade, e outra coisa o conhecimento qüididativo, ou conhecer qüididativamente. Pois conhece a qüididade do leão, qualquer que perceba algum predicado essencial do mesmo. Mas conhece qüididativamente só aquêle que conhece até a última diferença todos os predicados qüidativos".

Conhecemos Deus, mas conhecer sua essência, *secundum quod in se est,* não o conhecemos.

(1) Dizemos "toleradas" porque não são constitutivas do *invariante* do arithmós, mas do *variante,* o que só podemos esclarecer, e com argumentação, na "Teoria Geral das Tensões".

"Se há de saber, contudo, que nenhuma coisa pode ser conhecida na perspectiva da existência (se é), sem ser conhecida em certa medida também no registo da razão de ser (que coisa é), com conhecimento perfeito, ou com conhecimento confuso". (Tomás de Aquino).

E servindo, como exemplo, das suas afirmações, temos estas palavras em *De Potentia,* q. 7. a 6:

"Mas sempre que o entendimento se assimila, por sua forma inteligível, a alguma coisa, aquilo que concebe e enuncia, segundo aquela espécie inteligível, verifica-se daquela coisa à qual se assimila por sua espécie; pois a ciência é a assimilação do entendimento à coisa sabida. Por isso é necessário que tudo aquilo que o entendimento informado pelas perfeições destas espécies pensa ou enuncia de Deus, exista verdadeiramente nêle, o qual responde a cada uma das espécies preditas como aquilo ao qual tôdas se assemelham.

Mas se tal inteligível de nosso entendimento correspondesse com adequação perfeita à essência divina, ao assimilá-la, compreendê-la-ia, e a mesma concepção do entendimento seria a perfeita razão de Deus, assim como "animal bípede capaz de caminhar" é a razão perfeita de homem. A espécie predita não se assimila pois perfeitamente à essência divina, como se disse: e por conseguinte, ainda que tais nomes que o entendimento atribui, em virtude de semelhantes concepções a Deus, signifiquem o que é a substância divina, contudo não a significam perfeitamente, segundo o que é, mas como é entendida por nós. Deve-se pois afirmar que qualquer dêsses nomes significa a divina substância, mas não de um modo compreensivo, mas imperfeitamente: e por isso o nome "O que é" enquadra perfeitamente a Deus, porque não determina nêle nenhuma forma, mas significa o existir de um modo indeterminado".

Conhecemos de Deus que êle *é* "o que é", não sabemos porém "o que é".

Em suma: não se deve dizer: não sabemos o que é Deus, mas apenas: não sabemos o que Deus é em si mesmo, é o que pretende estabelecer Tomás de Aquino.

"Nosso entendimento define uma coisa quando concebe sôbre ela alguma forma que corresponde totalmente à mesma... E por isso a quididade do próprio Deus permanece sempre oculta para nós. (*Intellectus... definit (aliquid) quando concipit aliquam formam de ipsa re quae per omnia ipsi rei respondet... E ideo quid est ipsius Dei sempre nobis occultum remanet*" (Tomás de Aquino).

João de Santo Tomás escreve:

"O saber prático e o especulativo exigem, em sua razão formal de saber, diversos princípios: na verdade, os princípios especulativos procedem de um modo resolutório, e só tendem a manifestar a verdade segundo sua conexão e dependência dos princípios formais de tal verdade: mas os práticos nem resolvem nem iluminam a verdade enquanto aos seus princípios formais e qüididade, como abstraídos da existência, mas a aplicam e ordenam para pôr na existência, e assim procedem de um modo *compositivo*... E assim distam mais em sua razão de saber e de luz cognoscitiva dos princípios práticos e especulativos, que os especulativos, que constituem diversas espécies de ciência".

O cognoscente conhece a modo do cognoscente, pois *receptum est in recipiente per modum recipientis* (o recebido o é no recipiente a modo do recipiente). Tomás de Aquino reconhecia assim que o conhecimento estava condicionado aos esquemas do cognoscente, sem que caísse no unilateralismo idealista, que afirmará o esquema como condição única do conhecimento, sem reconhecer sua historicidade e o importante papel que tem o objecto no conhecimento, o que bem êle salientou, por empirista que era.

Modus intellectu non est necessario modus rei (o modo do intelecto não é de modo necessário o da coisa). Esta sua afirmativa coloca-o na posição crítica do conhecimento. A verdade lógica o é do conceito e não de todo juízo. Há discordância entre o conceito da coisa e a coisa, como entre a qualidade sentida e a qualidade da coisa.

E prossegue:

"A verdade está no entendimento e nos sentidos, embora não de idêntica maneira. No entendimento está como conseqüência do acto do entendimento e como conhecida pelo entendimento: pois dimana da operação do entendimento, enquanto o juízo do entendimento vai para as coisas enquanto é; mas é conhecida pelo entendimento enquanto retorna sôbre o seu acto, não só porque conhece o seu acto, mas porque conhece a sua proporção à coisa, proporção que não pode ser conhecida senão é conhecida a natureza dêsse mesmo acto; e esta, por sua vez, não pode ser conhecida se não se conhece a natureza do princípio activo, que é o próprio entendimento, de cuja natureza está o conformar-se com as coisas. Por isso, pois, o entendimento conhece a verdade, porque retorna sôbre si mesmo". (De Veritate, 1, 9).

E Maritain compendia:

"Ser conforme ao real ("lògicamente verdadeiro") é a mesma "verdade ontológica" do sentido e da inteligência em acto. Todo verdadeiro conhecimento é um conhecimento verdadeiro. A simples apreensão não é verdadeira senão desta maneira. Mas a verdade não é possuída como tal, senão quando é em si mesma *conhecida;* e não é conhecida senão pelo juízo no qual o espírito, consentindo no enunciado mental, que a êste efeito constrói, pronuncia-se sôbre a coisa e declara que ela "é assim", "*ita est*".

E seguindo Aristóteles, expõe Tomás de Aquino como se dá a verdade lógica:

"Quando julga (o entendimento) que a coisa é como a forma que apreende da coisa, então conhece e diz, pela primeira vez, verdade. E isto o efectua ao compor e ao dividir. Pois em tôda proposição aplica-se à certa coisa significada pelo sujeito ou se remove dela, alguma forma significada pelo predicado". (Summa Theol. I. 16, 2).

"Mas conhecer o mencionado hábito (de sua conformidade com a coisa) não é outra coisa que julgar que assim é ou não é, na realidade; e isto é compor e dividir; por conseguinte, o entendimento não conhece a verdade senão quando, median-

te o seu juízo, compõe ou divide." (In Perherm: Lib. I, lect, 3, n. 9).

A cooperação dialéctica dos esquemas, bem como a afirmação do paralelismo, vemos na resposta ao famoso sofisma de Forsegrive, que ofereceu J. Tonquédec (tomista), em seus "Essais sur la connaissance" (p. 186):

"O conceito de um objecto, que seria ao mesmo tempo *em* e objecto de conhecimento, é plenamente contradictório... Porque dizer objecto do conhecimento é dizer conhecido... Pois bem, é evidente em absoluto que o conhecido, enquanto conhecido, não o é em si, porque é enquanto conhecido". E prossegue Tonquédec, respondendo ao argumento: "Esta argumentação inteiramente formal não prova senão uma coisa, e ei-la: que ser em si é diferente de ser conhecido. Mas de que um *não seja* o outro não se segue que um *exclua* o outro. Os conceitos diferem, mas não é evidente, em absoluto, que ambos não possam realizar-se juntos e no mesmo ser. Opondo igualmente outras abstracções, provar-se-á também que o "conceito" de uma lua, ao mesmo tempo redonda e brilhante, é "plenamente contradictório", porque a lua não é redonda *enquanto* brilhante". Citado por Maritain, que conclui:

"O conhecido, enquanto conhecido, define a esfera da lógica; o conhecido ou melhor o cognoscível (*quoad se*, isto é "quanto em si") enquanto ser extramental, define a esfera do real." (Maritain).

Sintetizemos:

Em suma, para Tomás de Aquino, a imagem que construímos do universo é uma imagem racional, e as imagens racionais não são duas, mas uma só, portanto a verdade é única (o esquema noético (abstracto) da maçã é um só).

Pela intuição e pela razão (pela intuição do facto singular e pela racionalização do mesmo) temos a captação do *universal directo*.

Captamos os factos segundo dois modos: *modus rei* e *modus mentis*. O *modus rei* é a essência individual, a unidade numérica concreta, Paulo, João, etc. O *modus mentis* é o universal, estrictamente constituído no espírito pela acção da abstracção, o *animal*, por exemplo. (Esquema noético-eidético).

A um indivíduo predicamos um conceito abstracto: João é homem. É que João possui, distributivamente com Paulo, Pedro, Manuel, o que se exprime pelo conceito *homem*. Ao indivíduo é atribuído um conteúdo universal, mas que para Tomás de Aquino é rigorosamente idêntico à essência do indivíduo (o *modus quo*, o universal, é idêntico ao *id quod*, o individual).

O espírito actua apenas despojando a individualidade, isto é, virtualizando a individualidade para fazer ressaltar o universal que, no indivíduo, está em acto, como já o afirmava Aristóteles.

A única diferença que há entre êste indivíduo e aquêle, na mesma espécie, consiste no ser individual, individualidade que está ligada à materialidade, que é individualizante. Essa materialidade é quantidade, portanto é o quantitativo determinado que individualiza, enquanto o quantitativo homogêneo, para a razão, universaliza, o que nos revela um aspecto dialéctico da quantidade que muitos não compreenderam e que, na concepção de Tomás de Aquino, que segue a de Aristóteles, tem um papel tão importante.

Mas essa desmaterialização não evita um conhecimento do individual, o que veremos tratado com mais acentuação quando estudemos Duns Scot, pois é uma tese franciscana, mas de origem agostiniana.

O individual não é apenas um accidente, mas uma forma nova. Para os tomistas essa forma é captável apenas pela intuição sensível, não sendo, portanto, inteligível, pois o individual é ininteligível. O individual (dêste ou daquêle indivíduo) é apenas o conjunto das notas inteligíveis, do número que se forma neste ou naquele, que dá o carácter específico a João da Silva, que o distingue de Paulo e Pedro.

Poderíamos, no entanto, sem ainda abordar as teses escotistas, dizer que êste conjunto de notas *está* no individual. Se os elementos componentes são notas inteligíveis, universais, o número (*arithmós* pitagórico e, neste caso, *arithmós plethos*, o conjunto) o individualizaria. E teríamos um conhecimento

inteligível do individual sob o apoio do que é racional, no que já encontraríamos um ponto de identificação dialéctica entre as positividades do pensamento de Tomás de Aquino e o de Duns Scot, sem excluir outros, que oportunamente salientamos.

Para os tomistas, como para Maréchal, "a espécie e o indivíduo são susceptíveis de uma definição teórica muito precisa: a *espécie* expressa a identidade absoluta das notas inteligíveis: a *individualidade* expressa sua subsistência múltipla na quantidade (op. cit. I, pág. 112).

Os tomistas criticam a posição escotista que afirma a *forma corporis,* o existente como individualidade, como inteligível, pois teríamos de admitir, como o faz Maréchal, que Pedro, Paulo e João não teriam uma mesma forma subsistente, mas uma verdadeira forma diferencial; não seriam *essencialmente distinctos,* mas *essencialmente diferentes.* Para os tomistas, os indivíduos na espécie são *essencialmente distintos* e *accidentalmente diferentes.*

Como se verá na "Ontologia", Tomás de Aquino fundava-se na analogia do ser, mas essa analogia podia ser captada por nós (*analogia secundum intentionem*), mas ela se dá no ser (*analogia secundum esse*), pois êste cão, como animal, não é da mesma animalidade de um homem. A animalidade, aqui, não é unívoca, mas análoga.

Êste tema será por nós melhor analisado, quando estudemos a posição escotista, que vai afirmar a univocidade do ser em contraposição (em parte, veremos) à analogia de Tomás de Aquino. Aqui, como em muitos outros pontos, as divergências entre êsses dois gigantes da escolástica, são conciliáveis dialècticamente. É o que mostraremos e provaremos, quando fizermos a análise decadialéctica do pensamento gnoseológico tomista e escotista.

Estabeleçamos, no entanto, uma síntese das idéias de Tomás de Aquino no campo de nosso estudo:

1) O objecto próprio de nossa inteligência é a "*quidditas abstracta rerum materialium*", a qualidade abstraída da materialidade das coisas.

2) Essa acção é realizada pelo *intellectus agens,* que corresponde ao *nous poietikos* de Aristóteles.

3) Os objectos são individuais; o modo de universalidade pertence à inteligência.

4) Os objectos individuais fornecem, por suas similitudes, um fundamento real ao próprio modo da universalidade.

Dada uma multiplicidade sensível, a actividade do *intellectus agens* entra em acção e capta a unidade imaterial. A actividade do "intellectus agens" não é esgotada por nenhum dado finito.

Outros aspectos da posição gnoseológica de Tomás de Aquino merecerão estudo, quando examinemos, mais adiante, a atitude crítica da filosofia moderna, sobretudo a de Kant.

A POSIÇÃO GNOSEOLÓGICA DE DUNS SCOT

ARTIGO 7

Desempenha Duns Scot na história da filosofia do Ocidente um papel nem sempre bem compreendido nem justamente avaliado. O famoso "doctor subtilis", que em parte segue a linha platônica através de Avicena, conquistou uma posição tão saliente como a de Tomás de Aquino, muito embora, como dissemos, tenha sido o seu valor obscurecido, em grande parte, devido à polêmica travada entre tomistas e escotistas. Êstes reproduzem, por corresponderem nitidamente no plano da nossa cultura, a oposição entre platônicos e aristotélicos, na cultura grega, entre Avicena e Averrois, na cultura árabe.

Só uma visão dialéctica permitirá conciliar as positividades de dois pensamentos que seguem vectores diferentes: o da interiorização, marchando para a univocidade das idéias, de Duns Scot, e o da exteriorização, buscando a analogia do ser, através dos efeitos para atingir as causas, como o de Tomás de Aquino.

Pode-se mesmo dizer que êsses dois vectores são invariantes na filosofia.

E as incompreensões, que os discípulos salientam, as distinções que acentuam e os conflitos que abismam são mais produtos de uma compreensão unilateral, fruto do espírito sectário de escola, que cria perspectivas diversas, do que pròpriamente as do verdadeiro pensamento dêsses grandes mestres, que uma colocação dialéctica das teses permitiria fàcilmente conciliar.

É verdade que, neste livro, não poderemos empreender êsse estudo, que transferimos para outras obras de próxima publicação. O que nos interessa por agora frisar é a contribuição de Duns Scot à solução da problemática gnoseológica. Como não seria possível tratar de suas idéias, sem a precedermos por uma nítida colocação da sua filosofia, antes de examinar suas teses, faremos uma explanação de suas idéias fundamentais, se não global, pelo menos naqueles pontos que possam interessar aos nossos estudos.

Geralmente os tomistas consideram Duns Scot como um realista extremado. No entanto, a leitura de sua obra, desde logo nos mostraria duas teses que são nìtidamente anti-realistas, como bem o frisou Maréchal:

1) uma tese metafísica: a individuação dos objectos sensíveis, fundada exclusivamente sôbre a última diferença formal, sôbre a "haecceitas";

2) a tese psicológica correspondente: a percepção intelectual, imediata e primitiva, dos indivíduos materiais, espécie de intuição confusa do "singular" pela inteligência.

Para a análise dessas duas teses, precisaríamos primeiramente examinar o papel que exerceu Avicena.

A INFLUÊNCIA DE AVICENA

É na "Ontologia" que estudamos o que significa *essência* e *existência*. Podemos, no entanto, examinar qual a posição de Avicena, ante tais princípios intrínsecos do ser.

"Essentiae vero rerum aut sunt in rebus aut in intellectu; unde habent tres respectus". (Na verdade, as essências das coisas ou estão nas próprias coisas ou no intelecto; conseqüentemente se dão três colocações):

Portanto, temos:

1) as essências consideradas em si mesmas, *extra mentis*, fora das relações com o entendimento ou com as coisas; ou seja *ante rem;*

2) como incluídas nas coisas, nas coisas singulares, ou seja *in re;*

3) como estando no entendimento, ou seja *post rem.*

As três colocações da essência, que correspondem as diversas posições ante o problema das universais, são aqui englobadas por Avicena, que admite as três afirmações clássicas, e *não apenas* esta ou aquela.

Tudo quanto existe tem uma essência. É essa essência o princípio de que ela seja o que é.

Ora, a essência é uma, é ela mesma, e não se confunde com outra, que é outra que a primeira. Mas também não pode ser confundida com as propriedades que dela derivam, que são conseqüência da presença da essência. Não é da essência do homem rir. Rir é uma propriedade daquela.

Para Avicena, a essência não é nem singular nem universal. A singularidade ou a universalidade são determinações que o pensamento lhe atribui, e lhe são "accidentais", pois, em si mesma, ela não é nem singular nem universal:

"Para tomar um exemplo da ordem do gênero, diremos que *animal* é em si uma coisa, e que é o mesmo, quer trate de um sensível, ou de um inteligível na alma.

Em si mesmo, *animal* não é nem universal nem singular. Com efeito, se fôsse, de si, universal, de modo que a animalidade fôsse universal, enquanto animalidade, não seria possível houvesse nenhum animal particular, mas todo animal seria universal. Se, pelo contrário, *animal* fôsse singular, pelo mero facto de ser animal, não poderia ser senão singular, a saber, êsse a que pertence a animalidade, e nenhum outro singular poderia ser animal. De modo que, tomado em si, *animal* não é outra coisa que esta intelecção no pensamento, animal; enquanto é concebido como sendo animal, não é senão animal, e nada mais; mas se ademais é concebido como um ser universal, ou singular, ou alguma coisa, concebe-se, assim, além dêsse animal, algo accidental à animalidade".

Esta famosa passagem da "Lógica" de Avicena nos coloca ante o seu pensamento com tôda a clareza expresso.

Reduzindo suas idéias à nossa maneira de ver e de expor, segundo a "Teoria das Tensões", teríamos:

1) a essência, ontològicamente considerada, é um *esquema ontológico*, não de conteúdo noético (de *Nous*, espírito), mas *quidditas* metafísica, *ante rem*, independente do entendimento do homem um *arithmós tonós* no ser, não subsistente em si (sem ensidade), mas subsistente no ser como essência possível.

Forma que ao informar a matéria torna-se subsistente no *supositum*, no *kipokeimenon*, na matéria, e *existe*, portanto. Neste caso, o modo de ser essencial antecede ao modo de ser existencial. A existência é apenas um "accidente" da essência, algo que acontece à essência. Mas essa antecedência não é cronológica, como pretendem entender os tomistas, pois o mundo das essências não é o mundo do tempo, mas da eternidade, e nêle não há antecedências nem sucessões.

Ao sofrer o accidente do existir, a essência se temporaliza *in re*, na coisa, sem no entanto perder seu *arithmós tónos* metafísico. Se tudo quanto existe tem uma forma, tem uma essência, que é o princípio de que seja o que é, e não outra coisa, essa essência era possível. Tanto o era que aconteceu sua existência.

Era possível no ser, onde tinha um ser essencial, pois se não tivesse um modo de ser essencial, não tendo ainda um existencial, seria mero nada, e, nesse caso, não poderia ter surgido existencialmente. Portanto, era um *gradus metaphysicus* de ser. E enquanto tal, não era nem universal nem singular, pois o universal ou o singular pertencem ao mundo das existências em si, não das essências em si. Portanto, essa essência, em si mesma, não se individualiza nem se universaliza, pois ela é uma, única, sempre a mesma, imutável, no ser. Como esquema essencial, ela é um modo de ser *ante rem*.

Animal non est nisi animal tantum = animal é apenas animal, ou melhor, animal não é nada mais que animal. Essa a famosa fórmula de Avicena, que foi expressa em sua exclamação: *ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*. A eqüinidade não é outra coisa que a própria eqüinidade.

Se a essência, enquanto tal, existisse, teria uma unidade de existência. Esta é uma propriedade que acompanha inseparàvelmente a substância existente, pois a unidade não existe em si mesma, ela depende do ser do qual se diz que é um.

Ora, o esquema essencial não tem (como *ante rem* que é) uma substância existente, pois é subsistente como *possível* no ser; é apenas *essencial*.

A essência é um ser, um ser qüiditativo, e, como tal, é real, mas não é, de per si, um ser de existência; é apenas um ser essencial. Sua realidade consiste na sua conformidade com um modêlo exemplar, que é sua idéia em Deus, afirma em síntese Duns Scot.

A essência, como realidade, é um esquema essencial no Ser, um modêlo exemplar. Ela tem uma unidade essencial (é uma estructura, portanto, por ser correspondente ao modêlo exemplar).

Duns Scot mostrará, posterioremnte, que essa unidade qüiditativa é menor que a do indivíduo e maior que a do universal. Sua unidade, portanto, é a da natureza indeterminada quanto à individualidade, como quanto à universalidade, mas determinável a ambas. E não perde sua unidade essencial ao receber qualquer dessas determinações. É a sua indeterminação que permite sua comunização.

Desta forma, a essência enquanto tal, é *unívoca*, pois sempre é a mesma. Como o ser é a essência mais formal de tôdas, sua predicação é sempre unívoca.

Mas, note-se, e aqui é importante para evitar as confusões entre tomistas e escotistas, essa *univocidade é apenas metafísica;* essa univocidade se dá apenas na ordem essencial.

A essência, enquanto tal, tem uma possibilidade de existência subjectiva, e essa possibilidade lhe é dada pela individualização. Mas esta não lhe confere a existência, apesar de ser, no entanto, a condição formal última de sua possibilidade.

Portanto, o esquema essencial tem uma unidade e uma individualidade no Ser. Mas individualidade é *condição*, é uma propriedade. A unidade não pode existir em si mesma, pois necessita do ser que se diz que é um.

A unidade não entra na definição que inclui apenas o gênero próximo e a diferença específica. A qüididade, portanto, essencialmente, é apenas o que cabe na definição, que a distingue de outras, mas não é a definição que lhe confere a realidade, esta é conferida pelo seu ser qüididativo, por seu esquema essencial.

Desta forma, a essência do homem é a humanidade, como a do cavalo é a eqüinidade. Mas *êste* cavalo não é apenas eqüinidade, pois Duns Scot nos mostra (o que é uma decorrência lógica da sua posição filosófica), que não sendo o ser qüididativo um ser de existência (mas apenas de essência), podem entrar na composição de um ser existente (de *um existente*) outras qüididades, formalmente distintas, na ordem do ser qüididativo (essências também), sem romper a unidade de seu ser de existência.

Daí decorre, portanto:

a) que a unidade essencial é uma;

b) a unidade existencial, do existente, é outra, que inclui, em si, qüiditativamente, as essências, formando uma nova unidade (uma nova tensão, um novo esquema, o esquema da singularidade existencial concreta, portanto), que não é rompida pela presença das outras unidades.

O ser qüiditativo (o esquema essencial) possui uma unidade da sua ordem essencial, que é conseqüentemente qüiditativa, que, como já vimos, se distingue da unidade do indivíduo como da do universal.

E apesar das determinações que sofra (singularidade ou universalidade), o ser qüiditativo (esquema essencial) nunca perde a sua unidade.

O acto individualmente (*haecceitas*) pertence, pois, à ordem da entidade qüiditativa e formal, mas, em si mesmo, não é uma forma, pois do contrário determinaria uma nova espécie; o acto individuante é, em sua forma, sua última actualidade.

Assim, Pedro é, como gênero, *animalitas*, como espécie, *rationalitas* e, como indivíduo, *petreitas*.

A *animalitas*, como gênero, diferencia-o dos outros gêneros, como *rationalitas* diferencia-se como espécie das outras espécies contidas no gênero, como *petreitas* diferencia-se dos indivíduos contidos na espécie. Em Pedro, portanto, a qüididade, a essência *humanitas*, conhece a sua última actualidade, que é a individual, a última determinação.

Desta forma, a unidade da essência, nas diversas ordens em que ela se dá, é sempre um accidente dela.

2) A essência, ônticamente considerada, *in re*, no indivíduo, é o esquema concreto do mesmo, o que faz que êste indivíduo seja o que êle é e não outra coisa.

Esta é que se universaliza nos sêres da mesma espécie, onde é um esquema individual, concreto, mas que se torna.

3) um ente de razão (*post rem*), o esquema noético, abstracto, realizado pela mente.

São êsses dois últimos aspectos que nos interessam sobremaneira ao campo da gnoseologia, pois os outros cabem ao campo da Ontologia, onde dêles trataremos oportunamente.

A essência no Ser, como pensamento de Deus, é um possível, enquanto não se actualiza como um existente. Enquanto possível, tem seu *esse*, seu ser possível. O homem, no entendimento divino, é uma possibilidade de ser dotado de uma existência actual. Êsse possível é a natureza comum, a essência indiferente à universalidade do conceito, o esquema essencial ontológico, apenas possível, indiferente também à singularidade do existente. A criação é o acto pelo qual tal essência "accidentaliza-se" na existência actual, adquirindo a singularidade.

A essência, para Duns Scot, tem seus graus de intensidade, que são os seus modos intrínsecos (*modus intrinsecus*). São modos intrínsecos da essência tudo quanto se junte à essência, sem que ela varie em nada sua razão formal.

A luz branca pode variar de intensidade sem deixar de ser luz branca. A intensidade é um modo intrínseco da luz branca, ou um *gradus*. Assim o finito e o infinito são dois modos intrínsecos do ser, pois êste é unìvocamente o mesmo sempre, enquanto ser. Como infinito difere infinitamente em sua modalidade do finito.

Considera Duns Scot que é accidente tudo quanto é extranho à qüididade, à essência, além da definição clássica de que seja pròpriamente algo que subsiste em outro como em um sujeito.

O ser da essência tem prioridade metafísica sôbre o ser da existência, isto é, tem uma "prioridade de natureza". O sujeito não pode existir em sua "prioridade", que é a existência, mas a essência tem, por "natureza", prioridade à existência.

O que é anterior por natureza é axiològicamente superior. A existência é um modo intrínseco da essência, e portanto dela se distingue.

Mas que espécie de distinção? A distinção é formal, dizem os escotistas. A distinção formal é considerada pelos tomistas como um mero artifício, pois as essências, como tôdas as coisas, ou são distintas realmente, *in re*, ou na mente humana, conceptualmente. Portanto, onde caberia a distinção formal?

Seria ingênuo pensar que os escotistas não consideraram tal dificuldade. Mas, como a distinção é tema de ontologia, é lá que a estudaremos, sobretudo a formal, que exige tenhamos nìtidamente já estabelecidos certos aspectos ontológicos.

Mas desde que compreendamos a qüididade, metafìsicamente considerada, é fácil compreender, ante o que já estudamos até aqui, que é a distinção meramente formal, e *formalis ex natura rei*, isto é, da natureza da coisa, independentemente do entendimento humano, *extra-mentis*.

Citemos Fuetscher: "Alguns pensam que para eliminar tal distinção basta o seguinte dilema (refere-se aos tomistas): uma distinção ou depende do conhecimento (distinção conceptual) ou é independente do mesmo (real); não se dá um meio têrmo... Logo, a distinção formal escotista repugna, pois não seria nem dependente nem independente do conhecimento.

"Na verdade uma crítica assim custa pouco trabalho — prossegue Fuetscher —, mas é totalmente desacertada. Os escotistas afirmam expressamente que as formalidades (*quidditates* = essências, enquanto tais) se distinguem *independentemente* do pensamento; neste sentido, não são um têrmo médio entre real e conceptual, mas que, com efeito, se distinguem *realmente*. Por essa razão, a distinção formal se chama também *ex natura rei*, e expressa assim a independência do conhecimento. Muito bem: se cotejamos entre si tôdas as coisas que se distinguem realmente, *ex natura rei*, encontramo-nos com diversos graus. Com independência do pensamento se distinguem dois homens, mas também o corpo e a alma, num mesmo homem. E igualmente, independente do conhecimento, segundo muitos escolásticos, é a distinção entre sujeito e modo (quer referir-se a Suarez): e segundo os escotistas, a distinção entre *animalitas* e *rationalitas* no homem. Mas as duas últimas distinções se consideram como menores, a respeito das duas primeiras; não por ser menos independentes do conhecimento, mas pela natureza daquilo mesmo que se distingue *ex natura rei*. Por isso, levam seu próprio nome de distinção *modal* e distinção *formal*. Assim, pois, o têrmo "real" admite duas acepções. Na primeira, significa o mesmo que "independente do conhecimento" = *ex natura rei;* neste sentido não admite mais nem menos, e os escotistas não afirmam o contrário. A outra acepção está tomada da índole dos diversos objectos que se distinguem *ex natura rei*, os quais se dividem em dois ou três grupos: *res* — *modus* — *formalitas*.

Correspondem-lhes a distinção real, modal e formal, tôdas as quais existem independentemente do pensamento. A tôdas elas se opõe a distinção conceptual, que é de duas classes: com fundamento nos objectos e sem fundamento, quer dizer, elaborada totalmente por parte do pensamento". (op. cit. pág. 53).

O SER COMUM

Fundado na essência aviceniana, Duns Scot estabelece três estados do ser:

1) *in re*, a essência no real singular, é o *estado físico do ser*: esquema concreto;

2) *post rem*, a essência concebida pelo pensamento como universal ou singular, constitui seu *estado lógico*: esquema abstracto-noético;

3) *ante rem*, a essência tomada em si mesma, sem qualquer determinação, é o seu *estado metafísico*: esquema eidético, *essencial* (ontológico, portanto).

Neste caso, a univocidade do ser cabe apenas ao estado metafísico. Colocado no plano lógico, ela surge com as determinações de singularidade ou de universalidade, que engendram relações de equivocidade e de analogia.

Compreendida assim, a polêmica entre escotistas e tomistas perde sua razão de ser, tornando-se disputa estéril de escolas, segundo as unilateralidades das respectivas perspectivas.

A univocidade, cabendo apenas à essência em seu estado metafísico, compreende-se que os sêres de uma mesma essência, enquanto tal, são unívocos, pois a essência, metafìsicamente considerada, enquanto tal, *é apenas o que ela é*.

Ora, considerando assim, a univocidade escotista em nada contradiz a analogia tomista, mas até a completa. Na "Ontologia", ao analisarmos decadialècticamente a analogia, tornar-se-á êste tema tão claro que, estamos certos, a controvérsia não encontra fundamentos senão numa má compreensão mútua das duas positividades, a tomista e a escotista, que perfeitamente conhecem uma concreção dialéctica, como ainda veremos.

São tais divergências frutos dos dois vectores já salientados que se actualizam na posição de Tomás de Aquino, mais empirista e extravertida, e na de Duns Scot, mais platônica e introvertida, o que dá uma explicação psicológica à controvérsia, permitindo a conciliação dialéctica pela concreção das positividades, o que oportunamente faremos e demonstraremos.

Para Duns Scot, portanto, o objecto da metafísica é o ser em seu estado metafísico, a essência pura.

O físico estudaria a *quidditas rei materialis*, a *quidditas* da coisa material, a *quidditas in re*, enquanto o metafísico a estudaria em seu estado metafísico, *in quid*.

A *entitas*, a entidade , é a propriedade de tudo o que possui o ser, em qualquer sentido e em qualquer grau que seja; eis uma máxima escotista. A inteligibilidade (a capacidade de ser inteligível) acompanha sempre a entidade. É o ser o objecto, primeiro do intelecto humano (esta era a afirmativa aviceniana, que Duns Scot desenvolve em seus magistrais trabalhos). E como tal, é êle apto a conhecer tudo quanto "é", enquanto é. Todos compreendem o ser quando pensam o ser. É um objecto próprio e adequado ao intelecto humano. E por ser assim inteligível, como sempre o mesmo, eis por que nosso conhecimento é "unívoco".

Mas em que sentido e em que medida o é, passa a ser um tema, não só gnoseológico como ontológico, que Duns Scot desenvolve em páginas maravilhosas de subtileza filosófica em seu sentido mais eminente, porque não é ela um desvio, um recurso, mas um clarear de matizes, que elevam a filosofia a um dos seus mais altos cumes.

É o ser o primeiro na realidade. É também a primeira noção que é concebida pelo nosso intelecto, pois todo conhecimento é um conhecimento do ser diversamente modificado. Se a tudo quanto podemos atribuir o ser, o ser é aqui atribuído unìvocamente, não é, no entanto, a tudo do mesmo modo atribuído.

Tudo quanto é inteligível inclui o ser, mas o inclui de duas maneiras diferentes: em virtude da "primazia da comunidade do ser", e em virtude da "primazia da virtualidade" do ser. O ser é o primeiro a tudo quanto êle é comum e a tudo quanto êle implica. O ser é atribuído como sendo da sua essência.

Mas há certas determinações do ser, que considerada em si mesmas, não são o ser, mas apenas o qualificam. Por exemplo, *acto* e *potência* não são sêres, mas em tudo é necessário um e outra.

Acto e potência são *diferenças últimas do ser* (*differentiae ultimae*), enquanto os "transcendentais", como o *bem*, o *verdadeiro* ou o *belo* são *propriedades últimas* (*propriae passiones entis*). Quanto a essas diferenças, que determinam a essência do ser, qualificando-o, é o ser unívoco apenas quanto à primazia de virtualidade, pois que os implica, enquanto êles, tomados precisamente como tais, não o "sejam", como o esclarece Gilson.

Desta forma, o ser não é "unìvocamente predicável de suas diferenças últimas, porque, se fôsse, não poderiam ser suas "diferenças", pois seriam essencialmente o ser e impor-se-ia acrescentar determinações ulteriores, que, não sendo unìvocamente o ser, pudessem servir para diferenciar. Como não podemos remontar *ad infinitum*, há portanto, o inteligível que não é diretamente o ser, mas sua qualificação, sua determinação. Se fôssem unívocos, e ao mesmo tempo diferentes, caíríamos num absurdo. E se assim fôsse só poderíamos dizer do ser que é ser, o que nos colocaria numa indeterminação total.

O conceito de ser é um conceito simples, pois o ser é apenas a si mesmo, por isso indefinível. Para sair da indeterminação total, precisaríamos de um conceito composto, um conceito dotado de dois conceitos, formando uma nova unidade. Uma estaria em face do outro na relação de acto e potência. Um representaria o papel de determinante e o outro de determinável.

O conceito de determinável é o de ser que, em virtude de sua comunidade universal, não contém de si nenhuma determinação: a potencialidade. Mas para êsse determinável deixar de ser tal, necessita de um determinante, com o qual se compõe, que é, por si, puro como aquêle, mas que imediatamente é puro acto, como aquêle é imediatamente potência. Desta forma, um conceito que não é absolutamente simples, deve ser combinado e reductível a um conceito determinável e a *um* conceito determinante.

Essa resolução "deverá" deter-se em conceitos absolutamente simples, a saber, um conceito sòmente determinável, que não inclua nada de determinante, e um conceito sòmente determinante, que não inclua nenhum conceito determinável.

O conceito sòmente determinável é o conceito de ser e o conceito sòmente determinante é o de sua diferença última. São êsses conceitos imediatamente distintos e um não inclui o outro: *nulla differentia simpliciter ultima includit ens quidditative, quia est simpliciter simplex*, (nenhuma diferença simplesmente última inclui o ser qüiditativamente, porque é simplesmente simples).

Chama Duns Scot conceito *simpliciter simplex* aquêle que não é resolúvel em múltiplos conceitos, como o conceito de ser e o de última diferença, e apenas como *simplex* os que podem ser reduzidos a diversos conceitos, embora *concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae*, embora concebidos pelo intelecto num acto simples da inteligência, como, por exemplo, o conceito de *espécie*.

Se nos prolongamos aqui foi para mostrar em que se funda a univocidade do ser para Duns Scot. Outros aspectos dessa doutrina, que invadem sùbitamente o terreno do ser, são por nós tratados em lugar e obras oportunas.

FUNDAMENTOS PARA UMA VISÃO DA GNOSEOLOGIA ESCOTISTA

A conjunção substancial de matéria e forma é, para Tomás de Aquino, "*primo et per se*", pois a matéria sem a forma é nada, é impensável, pois é pela forma que ela recebe o ser, e se torna inteligível.

Duns Scot parte considerando que é falso admitir a matéria dêste modo, ao negar seja ela uma entidade actual e que sua actualidade seja apenas dada pela forma, bem como afirmar que não possa ser dita, em si, efeito de uma causa.

Se a matéria é criada sem a forma, nada impede que não tenha ela uma actualidade. A matéria é uma *entitas*, e positiva. A entidade da matéria é concebível sem a forma.

Para Tomás de Aquino, a matéria e a forma, isoladamente, não são, mas sim o composto (*to synolon* aristotélico), a unidade de ambos.

A forma é um determinante para Duns Scot, e a matéria, o determinável, o paciente, que sofre a acção da forma. A actualidade tem graus e a matéria é o grau inferior de actualidade, assim como o acto puro é o grau supremo da actualidade.

Todo ser finito (portanto criado) apresenta *in genere substantiae*, enquanto substância, uma parte de potência passiva ou de indeterminação.

Essa indeterminação ou passividade *in genere substantiae*, eis o que Duns Scot considera matéria. Em suma, matéria é a aptidão da substância em receber uma forma, a sua indeterminação, que é determinável pelo determinante.

Que todo ser finito tenha uma potência estão de acôrdo todos os escolásticos, pois é o que o distingue da actualidade pura. Mas tal potência está em todo ente e a *"potentia passiva nihil reale addit supra ipsum ens quod est terminus creationis"* (essa potência nada mais é que o ser enquanto têrmo da criação). Essa é a característica do *ens participatum*.

Todo o criado é composto de acto e potência, portanto.

"A matéria tem uma certa realidade (*entitatem*) positiva, fora do intelecto e de sua causa, e é em virtude dessa realidade que ela pode receber as formas substanciais, que são apenas actos", diz Duns Scot.

Não é da forma que a matéria recebe o *esse;* ela já o tem. Não há dúvida que a forma tem mais ser que a matéria, mas esta não é matéria em virtude de uma forma que seria a da materialidade. A matéria é materialidade, em suma.

O CONCEITO DE CIÊNCIA

Pela tradição, os escolásticos consideram o universal, as essências, ou as formas como o objecto próprio da ciência, pois são elas imutáveis, eternas, enquanto as determinações individuais, por não serem essenciais nas criaturas, são, conseqüentemente, contingentes. Daí o famoso enunciado: *scientia est de necessariis et universalibus.*

O conceito actual de ciência não é o mesmo, porém, pois é uma soma coordenada de conhecimentos, distribuídos, segundo seus objectos formais, em diversas ciências particulares.

Para os tomistas são equivalentes o conhecimento da essência e o conhecimento da forma, pois o conhecimento é conhecimento de formas.

Aceitam os tomistas que a multiplicação do acto se processa pela recepção da forma pela *matéria signata quantitate*,

que individualiza. A matéria da forma recebe a sua qüididade. A matéria, como potência real, determina apenas a diferenciação numérica dos diversos indivíduos.

O intelecto conhece a forma real-física das coisas, que o *intellectus agens* abstrai da matéria individuante. Enquanto na matéria é um *intellegibile in sensibile*, que se transforma pela acção do *intellectus agens* em *actu intellegibile.*

A solução escotista afirma que o objecto do conhecimento é constituído pela forma *metafísica* das coisas, a qual é a única que representa a essência específica.

Êsse conhecimento é, no entanto, imperfeito, pois nem sempre pode o homem realizá-lo, por lhe faltar elementos capazes de bem separar o que pertence realmente à essência do que é accidental, particular ou universal, na classificação aristotélica, por exemplo. Também é preciso distinguir o que está contido na essência de o que não está. Esta a razão por que a mente humana nunca chegará a um conhecimento perfeito do ente, o qual está reservado à inteligência divina, pois nosso conhecimento (e o podemos acrescentar) estará sempre delimitado pelos conjuntos esquemáticos que acomodamos aos factos, para dêles assimilar o semelhante aos mesmos esquemas. Na linguagem escolástica, era o que sentia Duns Scot, o que, digamos de passagem, era quase universalmente aceito por todos, apenas com as excepções de alguns místicos, que não nos cabe aqui estudar.

Segundo o tomismo, o *intellegibile in sensibili* é a forma física individualizada pela matéria. Aquela despojada desta pelo *intellectus agens*, converte-se em *actu intelligibile.*

Para os escotistas, nem tôdas as determinações qüididativas residem na forma física. É preciso considerar o elemento material.

Os sentidos não penetram no interno das coisas, pois estão limitados apenas aos fenômenos sensíveis. (Em nossa linguagem, os sentidos estão condicionados e limitados pelos esquemas sensíveis).

Mas o entendimento parte dos fenômenos sensíveis para alcançar o interior das coisas, num reino que só a êle está

reservado, no *intellegibile in sensibili*. Como a nossa alma está ligada ao corpo, e os esquemas sensíveis são do corpo, e como a alma não tem idéias inatas, mas terá de adquiri-las através da experiência, seu conhecido está sempre proporcionado, nesta vida pelo menos, aos sentidos, ao que constitui o *intellegibile in sensibili*, objecto proporcionado do conhecimento intelectual.

Mas o entendimento pode ultrapassar o puramente sensível ao consignar leis, nexos, relações, classificações, etc., isto é, o que escapa à captação meramente sensível.

Comentando a posição tomista, Fuetscher escreve: "A forma abstraída da matéria individuante por meio do *intellectus agens*, e assim desmaterializada", só é *actu intellegibilis*, mas que, ademais, tem o carácter de universal: é uma forma absoluta, um *universale directum*. Acrescentando a relação aos *inferiora*, converte-se em *universale reflexum*. Está claro, portanto, que, segundo os tomistas, o primeiro que se conhece é o universal, pois só a forma desmaterializada, e convertida assim em universal, é como tal *actu intellebigilis*. O conhecimento da coisa singular se efetua volvendo sôbre a imagem da fantasia, da qual foi abstraída a forma. Sòmente assim conseguiremos um conhecimento perfeito do objecto".

E resumindo a posição tomista, estabelece as suas principais premissas:

1) a forma é individualizada pela matéria;

2) só o material como tal é *actu intellegibile*. Por isso não basta a espiritualidade do *intellectus possibilis* e a determinação por parte do fantasma, mas ainda é necessária uma faculdade espiritual, puramente activa, cuja missão seja designar a forma da matéria individuante e fazê-la, dêste modo, *actu intellegibilis*.

Entre os escolásticos, no entanto, o *intellectus agens* é considerado diferentemente.

Não só para bem compreendermos a posição gnoseológica dos escotistas, mas para facilitar a própria crítica dialéctica que vamos fazer, convém reproduzamos estas passagens de Suarez, que são tão importantes.

Diz Suarez (De Amina, IV, c. 3, n. 3): "*Intellectus cognoscit singulare formando proprium et distinctum conceptum illius*" (O intelecto conhece o singular formando dêle um conceito próprio e distinto). E prossegue: "*Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem*" (O nosso intelecto conhece o singular material por sua própria espécie, ou como o diremos, por seu próprio esquema). Vejamos como estabelece Suarez êsse processo:

"*Intellectus cognoscit directe singularia materialia absque reflexione*" (O intelecto conhece directamente as coisas singulares materiais sem reflexão). Esta tese é importante, pois além de afirmar um conhecimento do singular material, afirma ainda que o primeiro a conhecer é o singular e só posteriormente o universal. Neste caso, o primeiro esquema noético das coisas singulares materiais é formado pela experiência. Êle prossegue: "*Intellectus potest directe cognoscere singulare, ac prima species, quae intellectu imprimitur, est rei singularis: ergo id quod prius concipitur, ipsum est singulare... Eo ipso, quod sensus cognoscit singulare, potest intellectus facillime illud cognoscere, universale vero non ita facile, illorum, ut ab illis abstrahatur natura com munis: ergo prius concipitur singulare quae universale*" (1. c., n. 15).

"O intelecto pode conhecer directamente o singular, como primeira espécie, pois o que se imprime no intelecto, é o singular da coisa." Portanto, afirma Suarez, um conhecimento da singularidade pelo primeiro esquema experimental que dela se forma, e que se imprime directamente no intelecto. Quer dizer, ao acomodarem-se os nossos esquemas do sensório-motriz ao facto do mundo exterior, é êste captado, através da assimilação que se processa, mas ao mesmo instante, é formado um primeiro esquema (*prima species*) intuitivo, da coisa singular. "Logo, acentua, o que primeiro se concebe é o próprio singular". Portanto, o primeiro esquema se forma da singularidade da coisa.

E continua: "Daí decorre, que se o sentido conhece singularmente, pode o intelecto fàcilmente conhecê-lo universalmente, o que na verdade não é tão fácil, já que se requer, em

primeiro lugar, a cognição das coisas singulares, e a conformidade delas, para delas abstrair sua natureza comum; portanto, concebe-se em primeiro lugar o singular do que o universal".

Neste caso, o papel do *intellectus agens* é diferente aqui de o dos tomistas. Duns Scot admite que a individualidade (a *haecceitas*) é de per si cognoscível e inteligível. Não é sòmente inteligível *em si*, mas por nós (não só *quoad se*, mas também *quoad nos*).

Mas o conhecimento do singular é confuso, indistinto. Não é o singular definível pelas nossas "inteligências imperfeitas". Não conhecemos *quiddidative*, qüididativamente, isto é, *secundum quod quid est*. Mas o conhecimento confuso é o primeiro de nossos conhecimentos intelectuais. Conhecemos em primeiro lugar a *species specialissima* das coisas, o modo individual percebido de conjunto, mas confusamente.

O pensamento posterior de Suarez, por nós acima citado, oferece outra actividade ao *intellectus agens*. Êle não produz uma *speciem* objectivamente imaterial, isto é, universal, mas uma imagem cognoscitiva *entitativamente* imaterial, ou como diríamos nós, um *esquema fáctico* do objecto, que é a imagem, mas imaterial, pois não há, no conhecimento, quer intuitivo ou racional, incorporação material da coisa, mas apenas o fantasma da coisa, que nada tira da coisa, pois, na assimilação psicológica, não há incorporação física, como já vimos.

Se os escolásticos consideram que o fantasma é ainda algo material, esquecem, no entanto, de perceber que já há aí uma mudança importante, pois o próprio conhecer, pela adaptação que inclui as funções vectoriais diferentes, mas que se completam, a da acomodação *dos* esquemas e a da assimilação *aos* esquemas, por não haver incorporação material, processa já uma actividade, pois temos um actuar da adaptação sensível, embora se dê a impressão, que é uma informação por parte do objecto, mas que exige a cooperação dos esquemas nessa actividade.

A assimilação já implica um acto, pois ao formar-se o esquema fáctico do objecto, há uma actividade de coordenação

das inúmeras impressões recebidas, que são estructuradas esquemàticamente, formando uma tensão. A produção dessa *species specialissima*, dessa *species entitativa*, de que falava Suarez, já implica uma desmaterialização, pela não incorporação material do objecto, mas apenas da imagem da fantasia (*phántasma*).

O universal está presente virtualmente na *species impressa*.

Duns Scot estabelece, no acto de intelecção, três fases:

1) é estreitamente paralela à sensação, consistindo ela na apreensão directa de uma coisa sensível, segundo sua existência actual. Os sentidos (e os esquemas do sensório-motriz) representam o seu papel, acomodados aos esquemas. Ao receber o estímulo, recebe-o segundo os esquemas, segundo o continente (é a intuição sensível, pura, mas a acção da assimilação já é (*inter-lec*) intelectual. Neste caso, a intuição sensível e a intelectual operam juntas. Esta é a primeira fase para Duns Scot, exposta com terminologia escolástica. Essa operação intuitiva sensitivo-intelectual capta a existência singular do objecto;

2) esta é reflectida (há o *reflexum*), pois aqui a inteligência conhece e pormenoriza o que havia sido captado em bloco, confusamente. Aqui já há novas acomodações de outros esquemas, e conseqüentes assimilações, o que leva à

3) fase que é "comparativa", onde se dá a *collatio*, em que o objecto singular é formalmente relacionado, ou incorporado a um esquema abstracto-noético, um universal, segundo o grau de assimilação do que está presente virtualmente na *species impressa*, que o nosso intelecto universaliza pela assimilação ao esquema abstracto.

Estas duas últimas fases, a *reflexiva* e a *comparativa* são operações do intelecto, operações das estructuras esquemáticas, na captação dos esquemas fácticos, — *species specialissima* (*haecceitas*) — assimilados às estructuras esquemáticas que se acomodam, cujo funcionamento é esclarecido em nossos livros "Noologia Geral" e "Teoria Geral das Tensões".

Para Duns Scot, o papel do *intellectus agens* é expresso claramente nestas suas palavras: "*Intellectus agentis est facere*

de non universali universale: vel de intellecto in potencia intellectum in actu" (o papel do intelecto activo é fazer do não universal, universal; do intelecto em potência, intelecto em acto).

O *intellectus agens* é para Duns Scot uma *potentia mere active*, uma potência meramente activa, pois é potência como *terminus a quo* (*intellectum in potentia*) — o fantasma — que já contém o universal, o "comum", o *universale in re*, na coisa, que através dos graus do conhecimento capta, tornando-se activa.

O entendimento apreende em primeiro lugar o singular (*in sensu specificativo*), embora não *como* singular (*in sensu reduplicativo*) porque, neste caso, já se suporia o conceito universal, pois saber que *isto* é uma singularidade *disto*, já haveria conhecimento *disto*.

Ante as coisas, o intelecto humano é capaz de distinguir semelhanças e diferenças, o que há de comum e o que não se repete, como já temos visto.

Ao comparar as coisas surge o *universal reflexum*, que se apresenta como um elemento comum a várias coisas, e, nêle, o *universal directum*. Não se forma o *universal reflexum* por uma comparação do *universale directum* com os *inferiora*, mas sim ao comparar diversas coisas entre si brotam os dois universais.

É uma actividade posterior do nosso espírito, que os vai separar e nìtidamente distinguir.

Para os tomistas, a forma é um *universale directum* que se converte num *universale reflexum*, pela comparação com os *inferiora*, pela ordenação com os mesmos. Para os escotistas, o fundamento último para formar o *universale directum* está na finitude das coisas.Captados juntos, como vimos acima, são separados, depois, pela operação do intelecto.

Para os tomistas, conhece-se primàriamente o *universale directum*, ao abstrair-se a forma da matéria individuante. Para tal operação não é necessária uma pluralidade de coisas nem uma operação comparativa. Esta operação só é necessária para a formação subseqüente do *universale reflexum*.

Para os escotistas, o singular é o primeiro que se conhece, e na apreensão simultânea de vários objectos semelhantes se apreende, então, espontâneamente, o que lhe é comum. Dêste objecto, que é de côr vermelha, e daquele, que é de um matiz de côr também vermelha, capta-se finalmente, o *vermelho*.

Como vemos na "Noologia Geral", nosso espírito capta dos factos singulares o *universale directum*, isto é, capta e constrói, dos esquemas fácticos, um esquema noético, abstracto, universal. Verifica-se tal facto já na psicologia infantil, pois a criança, que sofreu uma *injustiça*, grava o esquema da injustiça.

Muitos *injustiçados* reagem com energia ante uma injustiça qualquer que se lhes façam, a si mesmos, ou a outros. Apesar dos factos serem singulares e històricamente diferentes, o universal, nêles, provoca-lhes a reacção correspondente. Temos aqui a formação de muitos esquemas que servem depois de ponto de coagulação aos complexos que, em tôrno dêles, se compõem e se fundamentam muitas neuroses.

Essa funcção, cujas características noológicas são importantes, não podemos estudá-la aqui, pois exige outros estudos que pertencem a outros trabalhos, e que nos permitem invadir um tema de máxima importância. Na "Noologia Geral", volvemos a examinar êstes pontos, ao lado de outros tão importantes para um esclarecimento mais profundo do funcionamento do nosso espírito, pois graças às observações da psicologia de profundidade, dispomos de elementos de que não dispunham os escolásticos, embora êstes, com uma acuidade espantosa, já tivessem estabelecido, em suas linhas gerais, o que a experiência e a observação de nossos dias iriam captar.

Na verdade, a psicologia moderna em nada refuta o que há de construtivo e sólido na escolástica, apenas serve para ressaltar o grande valor daqueles espíritos, que dispondo apenas de meios filosóficos, eram capazes de construir visões muito mais claras e mais seguras do que as de muitos psicólogos modernos, ainda envoltos nas teias de uma confusão completa.

Duns Scot, por exemplo, salientava de maneira clara a capacidade de nosso espírito e, através dos objectos singulares,

de captar o *quod quid est*, a qüididade universal, o esquema essencial dos factos, intuição eidética que os novos estudos noéticos nos farovorecem compreender.

O conhecer do homem não é captar a qüididade concreta, *in re*, mas a qüididade por modo abstractivo.

O esquema abstracto-noético é um apontar do esquema concreto. O que sabemos da maçã é um esquema abstracto noético, pois se sabemos que, na maçã, há um *arithmós*, que a faz maçã e não outra coisa, êsse *arithmós*, em sua qüididade, nós não o conhecemos ainda, mas sabemos que nela *há*. Dessa forma, o esquema abstracto-noético, que construímos, é um esquema do esquema concreto de maçã. E êste é captado em sua essencialidade por nós, metafìsicamente. Mas sabemos que há no ser que o contém, e que nêle é, todos os esquemas essenciais de tôdas as coisas, pois estas não se dariam se não fôssem possíveis *no ser*. Sua actualização é uma prova de sua possibilidade, pois tudo quanto acontece comprova o possível.

É neste ponto que é preciso reconhecer o que ainda mostraremos melhor no futuro, que há um campo para a ciência: o de conhecer os *arithmós in re*, nas coisas, os esquemas concretos. Nunca nos esqueçamos que a ciência, graças à técnica, nos prodigaliza esquemas que não tínhamos, e que nos permitem reduzir o que escapa aos nossos sentidos aos esquemas dos nossos sentidos, como o microscópio nos reduz um mundo, que nos escapa directamente aos sentidos, a imagens que podemos assimilar pela acomodação dos nossos esquemas.

Não conhecemos o mundo microscópico, como êle é, mas como é êle traduzido aos nossos esquemas. Se bem considerarmos êsse aspecto, já podemos, de antemão, compreender que o divórcio, que se fêz entre filosofia e ciência, foi producto da crise, que é sempre um perigo na análise, quando abstractamente conduzida, como vimos em "Filosofia da Crise".

Ainda veremos que ciência, filosofia, metafísica e religião podem perfeitamente se entrosar, na cooperação de suas positividades, numa visão concreta, capaz de concrecionar todo o saber epistêmico do homem, visão constructiva, que lhe ofereça novas possibilidades, que lhe rasgue novos horizontes. É o

que mostraremos na "Teoria Geral das Tensões", onde provaremos que é possível construir uma visão das estructuras esquemáticas, capaz de nos permitir reunir o que de positivo se apresentou na filosofia, na religião e na ciência para uma visão mais nítida do universo (cosmovisão).

OCKAM E SUA INFLUÊNCIA

Artigo 8

Uma análise da filosofia escolástica, observada através das posições doutrinárias de Tomás de Aquino e Duns Scot, nos revelaria logo que o primeiro, partindo do empirismo, alcança um intelectualismo tendente ao idealismo e, segundo certos críticos, a um "agnosticismo" inevitável em face do analogismo em que cai, na compreensão do ser; enquanto o segundo, partindo da univocidade do ser e das formalidades, termina num empirismo que o coloca em uma oposição dialéctica com o realismo que defende, que, por sua vez, é exagerado pelos adversários tomistas.

Ademais, ainda se poderia dizer que do essencialismo escotista se tende ao existencialismo da *haecceitas*, enquanto o existencialismo do aquinatense termina num essencialismo inevitável. São dois vectores, como tais, opostos, mas que indicam apenas a diferença entre os pontos de partida e os pontos de chegada (os têrmos *a quo* e o *ad quem*), quanto à análise e à especulação filosófica, mas que se completam, adequando-se, desde que ambas posições sejam observadas de um ângulo decadialéctico que, por compor as positividades numa unidade, permite dar ao pensamento escolástico a unidade já implícita, e que ainda será tema de futuros estudos que faremos.

Afastando-se do "realismo" escotista, e inclinando-se a um normalismo agnóstico, surge Ockam, que teria um grande papel na formação da filosofia moderna.

Epistemològicamente, Ockam estabelece, no homem, três gêneros de conhecimento:

1) O conhecimento intuitivo-sensível;

2) O conhecimento intuitivo-intelectual;

3) O conhecimento abstractivo.

O conhecimento intuitivo-sensível se processaria pela *assimilatio* imediata, ou seja, através dos esquemas acomodados, captando as formas materiais dos factos do mundo exterior, isto é, puramente o sensível. Os sentidos apenas nos fornecem o sinal fenomenal dos factos, e não a essência das coisas. Em linhas gerais, o pensamento de Ockam está contido no pensamento escolástico.

No *statu isto*, no *statu naturae lapsae*, nesse estado de queda, de pecado, em que está a natureza humana, todo conhecimento da individualidade é sempre limitado. Não temos o conhecimento exaustivo de Deus, e ao conhecer as individualidades (pois, escotistamente, tudo quanto *existe* é individual), temos apenas um conhecimento que capta a crosta da individualidade, a experiência concreta, os factos individuais, sem captação direta e imediata da individualidade metafísica, dada pela intuição intelectual, que é dúplice de intuição sensível e de conhecimento abstractivo.

O intelecto, por acção abstractiva, *produz* os universais. "Et ille actus secundus *producit* universalia et intentiones secundas et *non presupponit eas*. Exemplum: aliquis videns albedinem intuitive vel duas albedines, *abstrahit ab eis albedinem in communi* ut est species; et non est aliud *nisi quod* ille due incomplexe terminate ab albedinem in singulari, sive intuitive sive abstractive, causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam noticiam..." Os grifos nos salientam bem os pontos fundamentais (e bem nominalistas, de Ockam), em que se funda a sua posição epistemológica. O conceito, a "intentio animae" é antes de tudo um "sinal".

O intelecto abstrai das coisas o que elas têm em comum, e constrói o universal, que é apenas um sinal do que se dá nos factos, um sinal nosso, do homem, *post rem*, uma "similitudo rei", uma semelhança da coisa, um *signum rei*, um sinal da coisa.

O têrmo é o sinal exterior do conceito, mas êste é o sinal que significa as coisas individuais, e que se distingue, assim, daquele.

O conceito pode ser de *primeira intenção* ou de *segunda intenção*. Na primeira, a coisa é designada directamente em si mesma, como objecto; na segunda é formada do sinal dessas intenções primárias, como, por exemplo, os gêneros, as espécies, etc.

Todos êsses conceitos são *sinais naturais* das coisas, mas apenas sinais. O exemplo que nos dá é êste: se chamo à Pedro de homem, reconheço que Pedro está incluído no símbolo conceptual " homem", que por sua vez está contido no símbolo conceptual *racional*. O conceito é apenas *a expressão abreviada* e coordenada de uma soma de experiências individuais.

Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive (Nada pode ser naturalmente conhecido salvo o que é intuitivamente conhecido). Desta forma, a lógica, para Ockam, matematiza-se algèbricamente, fundada apenas na *extensão* do conceito, (no número dos indivíduos que abrange), pois a *compreensão* é constituída apenas das notas inteligíveis "que o constituem, e representa apenas a forma, a côr e o número de ordem de sua etiqueta". "Ora, uma lógica como esta é marcada, em virtude de seus princípios constitutivos, de radical impotência a ultrapassar a experiência concreta e múltipla: ela não dá senão o que recebeu". (Maréchal, op. cit. I, p. 231).

Mas, que é essa "similitudo rei" de que fala Ockam? Não há uma arbitrariedade do nosso espírito na formação dos conceitos, pois admite que é natural, o que êle não explica.

O agnosticismo de Ockam leva-o a proclamar: "Non potest sciri evidenter quod Deus est" ("não se pode evidentemente saber o que é Deus"), e acrescenta ainda: nem que seja a primeira causa, nem causa eficiente imediata, nem mediata, de tôdas as coisas.

Como conseqüência do seu nominalismo, alcança a situação das "duas verdades" dos averroistas, que leva a admitir duas verdades contradictórias, uma da fé, outra da razão. Não du-

vida êle dos princípios da fé, daí seu *fideísmo* teológico a par de um agnosticismo gnoseológico, desde que se parta da razão...

Grande é assim o papel que desempenha Ockam para a filosofia moderna. O nominalismo, o terminismo, os *moderni* em oposição aos *antiqui*, a luta contra o realismo, tanto tomista como escotista, que empreendem, abre o caminho ao cepticismo, às especulações lógicas e filosóficas em oposição às teológicas, desembocando num experimentalismo racionalista, preparando, dêste modo, o terreno para a obra de Nicolas d'Autrecourt, Jean Buridan, Alberto de Saxônia, Nicolau Oresme, etc., e, na filosofia moderna, a de Pedro d'Ailly, Gabriel Biel, o ontologismo intuicionista de Malebranche, o ontologismo inatista de Descartes (e também o seu racionalismo, como veremos) e em Leibnitz, em Nicolau de Cusa, no empirismo, iniciante em Locke e decisivo em Hume, no racionalismo de Spinoza e de Wolf e, daí, no idealismo alemão.

Não se poderia, no entanto, afirmar que essa influência fôsse total. Seria preciso considerar ainda as condições históricas e as constribuições de outras opiniões que influiram, cooperando na formação das diversas e múltiplas atitudes da filosofia moderna, que vai perder aquela unidade evidente na escolástica e abriará caminho à nova *crisis*, que se instala entre o homogêneo e o heterogêneo, entre o Um e o Múltiplo, que só em nossos dias, graças aos estudos dialécticos de Hegel, e à acção incluidora da decadialéctica, será possível, outra vez, reunirem-se positividades esparsas nas escolas e nas posições doutrinárias, e conjugar tudo numa nova *collatio*, mas desta vez concreta, capaz de dar nova unidade ao pensamento filosófico e permitir, que daí se parta para outra grande aventura analista, que, por sua vez, será concrecionada em outra síntese, no decurso do tempo.

TEMA V

O CONHECIMENTO NA FILOSOFIA MODERNA

ARTIGO 1

NICOLAU DE CUSA

A dialéctica de Nicolau de Cusa foi por nós examinada em "Lógica e Dialéctica".

Aqui desejamos apenas abordar o seu pensamento gnoseológico, que tanta influência exerceu, indirectamente, é verdade, na filosofia moderna.

A figura dêsse famoso cardeal pode ser colocada como uma das mais importantes do Renascimento.

Nicolau de Cusa aceita dois gêneros de conhecimento:

1) o que parte da intuição sensível e pelo raciocínio analítico constrói os conceitos (*ratio*);

2) o conhecimento intelectual (*intellectus*), que é uma actividade da pura inteligência, e que alcança o transcendental.

Na heterogeneidade dos indivíduos e na sua *pluralidade*, nosso juízo afirma ou nega a identidade que nela se dá, graças às abstracções sucessivas das similitudes, isto é, pela classificação sucessiva das homogeneidades. Desta forma, são os sêres classificados segundo a *comunidade* de suas notas, e separados segundo as *diferenças* específicas, que por sua vez, permitem classificá-los em novas ordens, pelo funcionamento classificador da razão, que já temos por tantas vêzes examinado e estudado.

Sempre que tais classificações são feitas, obedecendo à homogeneidade, encontramos uma unidade na pluralidade, unidade crescentemente mais extensiva e de menor compreensão, como

é a característica dos conceitos universais em sua hierarquia ascendente.

Mas a operação da construção do esquema da unidade, que está presente na comunidade das notas, chama-a Nicolau de Cusa de *número*, captando, assim, um sentido pitagórico que escapou, infelizmente, à maioria dos filósofos, e que ainda escapa.

O número é *explicatio unitatis* (a exteriorização da unidade). A unidade é o *que* une tôdas as coisas. O número está nas coisas e não apenas em nós; dá-se *ex nostra mente*.

A *ratio* (razão no sentido de cálculo) capta, mede, compara essas proporções numéricas que não devem ser entendidas *apenas* no sentido quantitativo, que, como já vimos, também não o entendia Pitágoras. (1)

Os indivíduos são números, (*arithmós*, no sentido pitagórico), pois sua *explicatio* é o número, que lhes dá a unidade, que os une, que os torna um todo, uma estructura esquemática. Mas êsse indivíduo, a par de outros, revela que tem em comum elementos que constituem essa unidade. E o conceito é um *arithmós* também, um número, uma estructura esquematizada de outra ordem que a do indivíduo.

É uma estructura eidética, a qual é captada noèticamente, por nós, mas que revela a presença, no indivíduo, dêsse novo número, dêsse esquema, que tem em comum com outros.

E "elevando" os esquemas noéticos, pela acção abstractora da razão (*ratio*), alcançamos os conceitos mais universais, que por sua vez são outras estructuras. O universo, em suma, é um número, uma estructura esquemática complexa, com sua unidade.

O *maximum universale*, a unidade suprema do mundo cognoscível, é uma unidade "numerável", um *arithmós*, que não

---

(1) E não se diga que Nicolau de Cusa não o tivesse entendido, pois suas palavras são definitivas: "Non est igitur numerus, qui proportionem efficit, *in quantitatem tantum, sed in omnibus quae quovis modo substantialiter aut accidentaliter convenire* possut ac differe. Hinc fort omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intellegi iudicabat" ("Docta Ignorantia" lib. 1, cap. 1).

"Sublato enim numero, cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia, atque ipsa entium pluralitas" (op. cit. lib. 1, cap. V).

deve ser confundida com Deus, o Um, que é um *maximum absolutum*, uma unidade transcendente ao número, porque nêle não há o numeroso, o múltiplo, por ser simples, único, daí dizer Pitágoras que o UM não é número, que muitos confudiram com a unidade aritmética. O infinito afasta-se de tôda e qualquer proporção, por isso é ignoto (*omnem proportionem aufugiat, ignotum est*).

Ora, se a razão (*ratio*) é um órgão calculador, e não havendo em Deus proporções, o conhecimento de Deus é supra-racional; portanto, está *acima* da razão. Êsse conhecimento é metempírico, e é realizado pelo "intellectus", no sentido cusano.

O universo é composto de indivíduos, unidades individuais, conexionadas, classificáveis em ordens, séries, unidades universais, genéricas, específicas, insubsistentes de per si, mas subsistentes nos indivíduos, a "última diferença", que é indefinível, e também incognoscível em sua ensidade total. Escapa-nos a qüididade própria das coisas, pois nosso conhecimento abstractivo é incompleto, falseado. (Non potest igitur fintus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise intelligere).

Não podendo o nosso intelecto, que é finito, conhecer, com precisão, apenas através das similitudes, a verdade das coisas (o esquema concreto que se dá *in re*, diríamos), não há, portanto, nenhum conhecimento humano totalmente verdadeiro, pois o número é apenas um *símbolo* racional da coisa.

Deus, que é *complicatio omnium rerum*, a união transcendental de tudo, é o máximo absoluto, no qual *sunt omnia sine pluralitate*, no qual tôdas as coisas estão sem pluralidade. É a unidade perfeita, que ultrapassa as oposições que se revelam nas coisas (*supra omnem opositionem est*), sustentáculo que é de tudo, e que dá o ser a tudo, pois nêle coincidem todos os opostos (*coincidencia oppositorium*), que nêle se identificam.

Êste conhecer de que não se conhece, êsse conhecer os nossos limites, é a *docta ignorantia* (a douta ignorância).

O pensamento gnoseológico de Nicolau de Cusa teve grande influência posterior em Giordano Bruno, em Leonardo da Vinci,

em Galileu, Spinoza e, indirectamente, em Francis Bacon, oferecendo elementos que irão surgir, esparsos embora, no empirismo e na filosofia moderna, apesar de ter sido sua obra esquecida em grande parte, exigindo novas análises pelas grandes contribuições prestadas ao pensamento dialéctico, o que, em outras oportunidades, teremos ainda ocasião de ressaltar.

DESCARTES E SPINOZA

ARTIGO 2

Em seu famoso "*Discours de la Méthode*" revela Descartes, através de suas regras, o método que pretende empregar para a especulação filosófica.

Não é suficiente ter um espírito bom (sólido), mas o principal é bem aplicá-lo. Portanto, a base e fundamento do verdadeiro conhecimento é a idéia "clara e distincta", não devendo aceitar nenhuma coisa por verdadeira, que não seja conhecida evidentemente como tal, cuidando-se de precipitações e prevenções.

O seu critério de conhecimento é clareza e distinção. A intuição para Descartes não tem o sentido empregado freqüentemente. "Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis judicium fallax; sed mentis purae e attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur, etc.". (Por intuição compreendo, não a flutuante certeza dos sentidos, ou o juízo falaz, mal composto pela imaginação, mas o conceito fàcilmente distinguido pela mente pura e atenta, e do qual, o que compreendemos, não pode admitir nenhuma dúvida, etc.).

A indubitabilidade, que é apanágio das idéias claras e distinctas, é o carácter aparente da intuição cartesiana. Mas essas idéias claras e distinctas são *inatas* para Descartes.

O ponto de partida indubitável para Descartes é o "cogito, ergo sum". Mas o "cogito" não deve ser entendido apenas no

campo da intelectualidade, mas também no da afectividade, como o salientou o próprio Descartes.

Infelizmente, é comum entender-se em outro sentido e provocar, dêste modo, uma crítica que não se justifica. O *cogito* é uma captação simultânea do pensamento e da existência, mas não é uma afirmação da existência apenas pela presença do pensamento, mas a afirmação imediata da própria existência ao captar que *cogitat* (cogito é ser *um cogitante*).

O *cogito* é captado por outro *cogito; o cogito* do pensamento é captado pelo *cogito* existencial, evidência conexionada num só acto, que o intelecto, posteriormente desdobra. Quando Descartes toma consciência que pensa, toma consciência que pensa, que é pensante. Sua existencialidade não é uma decorrência lógica, mas uma captação imediata vivencial.

"La pensée (*cogito*) et l'existence (*sum*) vont de pair, elles sont reliées, dans le même plan de réalité, par un lien analytique aussi indéniable qu'indissoluble". Portanto, ligadas no mesmo plano de realidade, por um laço analítico tão inegável como indissolúvel.

A intuição cartesiana não é apenas sensível mas intelectual simultâneamente, pois capta os princípios constitutivos do objecto captados no conhecimento.

O inatismo de Descartes não deve ser confundido com o que é freqüentemente entendido. "Quand je dis que quelque idée est née avec nous, j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la reproduire" (Lettres).

Temos a "faculdade de reproduzir as idéias", que naturalmente estão em nós em estado virtual.

Os esquemas, que o homem constrói, são *possíveis* do homem, e essa possibilidade nasce com o homem; é inata. O espírito humano tem ainda a capacidade de construir esquemas de esquemas, idéias das idéias, papel activo que não é apenas o passivo de quem recebe.

Na "Noologia Geral", na parte de "Antropogênese e Noogênese", examinamos esta faculdade tão importante, que é esquecida e até o foi por Aristóteles (em certo sentido, na verdade), pois há no entendimento *mais* do que está apenas nos sentidos.

São essas idéias inatas que servem de garantia à verdade das idéias.

"L'erreur appartient au jugement; pour pouvoir me tromper, il faut que j'afirme ou que je nie quelque chose. Or, le jugement se parfait par um acte de volonté". (O êrro pertence ao juízo: para poder enganar-me, é mister que afirme ou negue alguma coisa. Ora, o juízo se perfaz por um acto de vontade).

Êsse assentimento voluntário é livre para Descartes. O êrro é produto de uma precipitação no juízo.

Espírito de matemático, Descartes matematiza dêsse modo o funcionamento do entendimento. Mas note-se, e é importante, que o racionalismo de Descartes não é o racionalismo que se lhe atribui. Se actualizou êle tanto as idéias, nunca as desligou de sua base existencial, apesar de, empolgado pela actualização delas, virtualizar tantas vêzes o existencial. Há uma adequação entre os conceitos e o que os conceitos apontam. Para êle "significam" o que "representam" e "representam" o que "significam" e a adequação que estabelece Maréchal de conceito claro e distincto = inteligível = ser, se é cartesiano, exige que seja completado êsse *ser*.

Não é o inteligível que aponta o ser, mas o ser significado pelo inteligível, por êste representado (o conceito), que se afirma de imediato ao entendimento pela vivência do "cogito", como mostramos, o que se não deve nunca esquecer, se não queremos falsificar (embora não intencional nem malèvolamente) o pensamento concreto de Descartes.

O racionalismo, que posteriormente se apresentou como cartesiano, esqueceu êste aspecto importante, indevidamente escamoteado, embora se possa acusar o próprio Descartes de, empolgado por suas idéias, tê-lo esquecido, mas que, honestamente, deveremos sempre considerar implícito no seu pensamento, para não desvirtuá-lo de suas reais intenções.

O racionalismo extremo de Spinoza e o intuicionismo de Malebranche, que dêle decorrem, são já caminhos viciosos do pensamento genuìnamente cartesiano. É o que nos leva alcançar a aplicação da dialéctica ao estudo da sua filosofia.

De nossa parte, reconhecemos que em nosso livro "Realidade do Homem", tivemos algumas vêzes ocasião de deixar-nos arrastar pela interpretação comum que se fêz no pensamento de Descartes, do que nos penitenciamos. Não podemos eximir Descartes também da culpa das interpretações que sofreu, pois êle mesmo se desviou, por vêzes, do seu pensamento mais positivo e concreto, deixando-se levar pelas abstracções de terceiro grau, próprias do matemático que, nêle, superou ao filósofo.

Sua queda no mecanismo, no racionalismo abstracto, foi o que predispôs tais interpretações, que o colocaram nas aporias das quais o cartesianismo não pôde sair.

Às vêzes nós mesmos traímos nosso próprio pensamento. Foi o que aconteceu com Descartes. Suas concepções sôbre a matéria e sôbre o espírito, colocaram-no em face de um dualismo de que não poderia, como não pôde, escapar, e de afirmações às quais faltavam base suficiente (como a colocação da alma inextensa na glândula pineal, o automatismo nos animais, etc), provenientes da influência que os factôres predisponentes exerceram sôbre o seu pensamento, como tivemos oportunidade de analisar decadialècticamente em nossa "Lógica e Dialéctica".

SPINOZA

É fácil perceber-se, através das idéias de Spinoza, a influência que sôbre êle remotamente exerceram Nicolau de Cusa e Giordano Bruno, e mais pròximamente Descartes.

Como nos interessa aqui a sua opinião gnoseológica, é desta que iremos tratar.

Aceita Spinoza em seu "Tractatus de intellectus emendatione" diferentes modos de percepção, que podemos dividir:

1) Percepção do que ouvimos (ex auditu), por via de autoridade e do testemunho.

2) Percepçção (experientia vaga).

3) Conhecimento das causas e das propriedades essenciais pelo raciocínio inductivo-deductivo (ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate) aquela que *colligimus... ab aliquo effectu causam*, captamos a causa pelos efeitos.

4) Conhecimento das coisas por sua própria essência ou por cognição de suas causas próximas (res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae).

Como se processam êsses conhecimentos? Spinoza responde dizendo que antes de saber que sabemos, já sabemos. Já possuímos a verdade antes de procurá-la.

Ela é apenas destacada através das "idéias verdadeiras". Partindo da posição cartesiana, que aceita o paralelismo entre o entendimento e o real, as idéias verdadeiras (distinctas e claras) são reais, apontam algo real. (1) A ordem do nosso entendimento reflecte a ordem das coisas, e, dêste modo, Spinoza cai num racionalismo mais radical que o de Descartes.

Mas, vejamos em que consistem essas "idéias verdadeiras".

A primeira providência do conhecimento, consiste em separar a *Ideam Veram* das outras percepções.

É preciso distinguir a *idea vera*, que é inata, da ficção ou idéia factícia (*idea ficta*), da idéia falsa (*idea falsa*) e da idéia duvidosa (*idea dubia*).

A falsa é uma idéia *ficta, à qual*, indevidamente, damos fé; a duvidosa (*dubia*), a que não merece nosso assentimento.

As *ideas veras* são as que não lhes falta "clareza e distinção"; são inatas ao espírito (no sentido cartesiano).

"Cum idea ficta non possit esse clara et distincta, sed solummodo confusa, et omnis confusio inde procedat, quod mens rem integram, aut ex multis compositam, tantum ex parte noscat, et notum ab ignoto non distinguat, etc.".

A idéia verdadeira é inata, mas sempre composta de idéias simples.

---

(1) Posição que corresponde, na polêmica das universais, à "teoria da projeção" ou do paralelismo, o que já estudamos.

São as idéias simples as únicas que aparecem, claras e distinctas, por isso são indubitáveis, certas.

Como notar que uma *idea vera* o é realmente e não *ficta?* Ensina Spinoza: se procedermos as deduções até o fim, a falsidade, se nela houver, surgirá prontamente, ficará patente. Será *vera* se ela se deixar coordenar num edifício racional compreensível, concatenado.

E considerando assim, Spinoza constrói tôda a sua filosofia, a *more geometrico,* por deduções rigorosas, partindo de idéias que êle estabelece como *ideas veras,* como se pode ver na *Ethica.*

LEIBNITZ

Artigo 3

À proporção que se penetra na filosofia moderna até nossos dias, observa-se que a segura e nítida terminologia escolástica é substituída por uma terminologia mais estética, eivada das vivências individuais dos filósofos, e sujeita, portanto, a dubiedades, que são a causa de muitas confusões, notáveis neste período de crise da filosofia, que atravessamos nestes últimos séculos.

E não só é observável uma falta de segurança na terminologia, como maior ainda nas idéias, que nìtidamente delineadas na escolástica, passam a incorporar nos seus esquemas eidéticos, muitos dos esquemas fácticos, intuitivo-intelectuais ou intuitivo-afectivos dos filósofos, adquirindo os têrmos acepções diversas, que os tornam equívocos, provocando variedades de interpretação, num bisantinismo que supera até aquêle período crepuscular da escolástica, após a guerra dos Cem Anos.

Descartes, por exemplo, fôra aluno dos jesuitas de la Flèxe, mas tivera parcos conhecimentos da filosofia medieval. Leibnitz, mais influído pela escolástica, nos relata que aos 15 anos de idade: "emancipei-me das escolas trivais, e caí sôbre os Modernos. Finalmente o Mecanismo prevaleceu, e levou-me a aplicar-me às Matemáticas." "Não permaneceu aí. Em pouco tempo percebeu que as Matemáticas não lhe dariam as soluções que procurava, e retornou à Metafísica. Mas, na verdade, muito alheio aos textos dos grandes mestres — o que é ainda mais freqüente em nossos dias — ingressou por caminhos que apenas

podiam aumentar a crise já inaugurada na filosofia, e que caracteriza êste tão longo período do pensamento ocidental.

Leibnitz na sua filosofia parte de dois princípios:

1) princípio do dinamismo físico: "A substância é um ser capaz de acção";

2) princípio de razão suficiente, o que permite concluir de uma existência a outra existência.

Há substâncias simples porque há substâncias compostas, pois o composto nada mais é que um feixo ou *aggregatum* de substâncias simples.

Uma substância simples não tem partes e, portanto, não é alterável nem mutável pela acção de outras substâncias. Por isso dizia êle que as mônadas (as substâncias simples) não têm "janelas" pelas quais alguma coisa nelas possa entrar ou delas sair.

Se entre essas substâncias simples (mônadas) há distinções de umas às outras, não sofrendo elas diferenças por acção extrínseca, devem ser diferentes por diferenças internas, senão haveria entre elas identificação a uma mônada única.

Se há modificações nas mônadas, aquelas provêm de uma mudança interna, de princípios internos, já que uma causa externa não poderia influir no seu interior.

"Chamemos os estados sucessivos da mônada de "percepções", noção que se deve distinguir da apercepção ou da consciência. Há, assim" "percepção" em tudo em que há substância simples criada e não sòmente na mônada "espírito". O dinamismo constitutivo das substâncias consiste, portanto, num "princípio" interno, que faz a mudança ou a passagem de uma percepção a outra, o qual é também chamado de "apetição".

Como por ora nos interessa da Monadologia leibnitziana apenas a parte gnoseológica, deixamos de lado os aspectos do pluralismo que nos descreve em seus livros, para considerar o aspecto gnoseológico, que é para nós mais importante.

Nada mais existe do que mônadas e suas "percepções", que são inconscientes. Mas há mônadas inteligentes entre as que não o são. As primeiras não representam sòmente o mundo criado, mas ainda, directamente, a idéia criada, que presidiu à

criação das coisas. A inteligência não é apenas passiva, mas possui o esquema arquitetônico do universo, pois "cada espírito é como uma pequena divindade em seu departamento". É um conhecimento " sub specie aeternitatis", no mesmo sentido de Descartes e de Spinoza.

Há mônadas apenas animadas, como as dos animais. As mônadas dos sêres humanos apresentam a nossa "sociedade com Deus": a necessidade das "variedades eternas", e nossos raciocínios são encadeados no princípio de Contradição ou de Não-Contradicção e no de Razão Suficiente. O primeiro permite analisar as essências; o segundo dá um apôio racional às afirmações existenciais. São tais princípios irreductíveis, um ao outro, e revelam a nossa participação com a Sabedoria divina.

Opunha-se, assim, Leibnitz ao princípio empirista de Aristóteles "nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu", que fôra explorado por Locke. Combateu-o em sua obra póstuma "Nouveaux essais sur l'entendement humain", a cujo "axioma" aristotélico acrescentou *nisi intellectus ipse* (a não ser no próprio intelecto), aceitando, desta forma, a positividade empirista, mas acrescentando as idéias inatas, que não devem, nunca, ser confundidas com meras representações psíquicas, e sim no sentido que já expusemos, quando examinamos a posição gnoseológica de Descartes.

Impõe-se uma análise da posição lebnitziana, a qual em parte é adequada às posições de Descartes e de Spinoza.

O espírito humano (nous) revela uma aptidão a formas esquemas da experiência.

É um facto psicológico observável. Ora, tal capacidade implica a aptidão; uma emergência, portanto. Os factos actuam como predisponência, e permitem a actualização do esquema, não como meras marcas por decalque, mas por modificações intensivas internas, sem incorporação do elemento material do estímulo, como já vimos na "Psicologia".

Mas nosso espírito só constrói esquemas do que é assimilável aos esquemas acomodados do sensòrio-motriz, pois todo conhecimento começa pelos sentidos, como nos mostra tôda observação mais simples que se faça da actividade psicológica.

São essas aptidões, êsses esquemas *inatos*, transmitidos por hereditariedade ou não, pouco importa; mas se dão. Não pode a predisponência, por si só, realizar algo em algo se não houver emergência para tal. Se minha mão move êste livro é por que êste livro é movível por ela. O mundo exterior não poderia actuar sôbre nós se nós não fôssemos *actuáveis* pelo mundo exterior. Não se formaria um esquema de um estímulo exterior qualquer se não houvesse possibilidade de construí-lo, e se já não houvesse fundado, em acto, a emergência que permite sofrer a acção exterior.

O inatismo de Descartes, de Leibnitz e de Spinoza não tem nada que ver com a caricatura costumeira, em que se afirmam que as idéias inatas são esquemas eidéticos, quando são esquemas do sensòrio-motriz, e outros, já anímicos e noológicos, como temos ocasião de estudar na "Noologia Geral".

Portanto, não há mais lugar para confusões, nem com as do idealimo (não o de Hegel, como veremos) quando confunde idéia com representação.

Há uma intencionalidade estructural no nosso espírito, cujo conteúdo fáctico ou eidético surge a posteriori. Expliquemos: temos uma intencionalidade estructural que consiste na aptidão de formar esquemas dos factos extrínsecos, combinado os esquemas já presentes no nosso espírito.

É a emergência. Dêste modo as intencionalidades estructurais são emergentes, mas desprovidas ainda do conteúdo fáctico ou eidético, do fantasma ou do noema, que é o esquema noético da noesis (conhecimento), cuja presença posterior dá o conteúdo noemático de que falam os fenomenalistas, como Husserl, por exemplo.

O facto exterior apenas predispõe, dá o estímulo para a construção do fantasma, que constitui um esquema fáctico. É a acção do espírito que realiza o despojamento do meramente fáctico singular, para construir o esquema noético. Essa acção abstractora do espírito é uma actividade de nosso intelecto, que Aristóteles chamou de *Nous poietikos*, e que na escolástica tomou o nome de *Intellectus agens*. Aí já há actividade. Mas antes também já havia, porque a construção do esquema fáctico não é apenas a recepção passiva de um esquema, mas a construção de um esquema por acção abstractora de primeiro grau, pois em todo perceber já há um seleccionar, como já vimos, o que implica, portanto, uma acção.

Os esquemas *a priori* estão em estado virtual, mas presentes. São intencionalidades virtuais, mas fundadas na positividade do nosso espírito. O *acto* de perceber é uma actividade noética, por meio do sensòrio-motriz (esquemas da sensibilidade). São êsses que se coordenam para construir o esquema fáctico, como vemos na "Psicogênese". O que há de positivo no idealismo está aí, e não no restante da sua construção filosófica. Também o que há de positivo no empirismo está na actuação do estímulo enquanto tal. É da cooperação dêsses factôres que surge o conhecimento.

Os factôres emergentes são *a priori*, portanto prèviamente dados, e os predisponentes são os estímulos do mundo exterior.

Outras covariantes actuam no conhecimento, o que só decadialècticamente poderemos estudar depois. Mas tôda essa nossa explanação serve apenas para mostrar que o inatismo de Descartes, e de Spinoza sobretudo, e de Leibnitz, um pouco menos, não é uma mera construção do espírito, mas se funda em genuínas bases psicológicas.

Colocado assim o inatismo, podemos desprezar a caricatura dos adversários, o que surge de um não dispor dos elementos seguros que oferece a dialéctica, quando na verdade é tal, e não um método meramente abstracto de trabalhar com absurdos.

Junte-se aqui o adágio escolástico: *Quiquid recepitur, recepitur ad modum recipientis* (o recebido é recebido a modo do recipiente). O conhecimento que temos é constituído do cognoscido, segundo o modo do cognoscente. O papel do cognoscente é expresso aqui pela emergência, já exposta, o que nos mostra o sentido dialéctico de Tomás de Aquino, que compositiva, dêste modo, as positividades dos idealistas e dos empiristas.

Leibnitz, Descartes e Spinoza, salientando o papel da emergência, apenas afirmavam uma positividade que já estava ex-

pressa no tomismo, embora o lado empirista tivesse sido preferentemente actualizado, virtualizando-se o lado noético, o da emergência, de cuja culpa não se isentam muitos seguidores de Tomás de Aquino.

SÍNTESE FINAL

Podemos agora sintetizar a concepção gnoseológica de Leibnitz:

A *alma* é uma mônada, portanto, sem janelas para o exterior. Conseqüentemente, tôdas as idéias são inatas. Descartes ainda admitia "idéias adventícias".

Tôda mônada, que é alma, tem "percepções", que são representações virtuais. Ela actua segundo o conteúdo que recebe ou possui, e reage a essas "percepções" por dois modos que lhe dão próprios: análise, aplicando o princípio de contradição e, por transcendência, aplicando o princípio de razão suficiente.

Um modo é formal, o outro dinâmico. E é nessa actividade que está o que tem de essencial a "alma humana", e o que a distingue das mônadas inferiores. É nessa actividade que ela participa da Sabedoria criadora.

Para a escolástica, a alma é a "forma subsistente do composto humano", e ela tem uma actividade além da matéria, à qual está ainda como princípio formal desta. Pela sensação, a alma informa uma matéria. A sensação é "actus compositi", é a sua primeira actividade; a segunda actividade ultrapassa a matéria informada; são as operações do conhecimento e da razão que elaboram imaterialmente as sensações.

Para Leibnitz, as *percepções* são *inatas* à mônada, como o é também a sua actividade transcendente, como já vimos.

A filosofia de Leibnitz é uma filosofia dogmática, produto de uma construção do espírito, uma hábil concatenação de idéias para explicar os factos.

Pode receber muitas críticas, como tem recebido, mas não se deve esquecer, — colocando-nos, como fazemos questão, fora

das perspectivas das escolas e das paixões da crítica, numa posição dialéctica, acima dos ângulos, — que há nela positividades que devem ser salientadas e aproveitadas, afinal, para uma construção da filosofia, que sirva de novo ponto de partida para futuras especulações.

No campo da gnoseologia, as idéias inatas têm uma positividade que a visão míope do empirismo, que é genuìnamente abstracto em sua unilateralidade, não poderia compreender, nem alcançar a extensão.

DO EMIPIRISMO — LOCKE BACON, NEWTON

ARTIGO 4

Considerou sempre a escola tomista o "universal" como o primeiro producto objectivo da inteligência humana. Os factos singulares, que são para nós estímulos, vindos do mundo exterior, permitem assimilações noéticas por parte dos esquemas hereditários (do sensòrio-motriz) acomodados. É a *adaptação*, que já estudamos na "Psicologia".

Essas assimilações, coordenadas com outras, coordenam a construção de esquemas noético-fácticos que se acomodam posteriormente, permitindo novas assimilações. Dessa forma, os esquemas são estructuras históricas, portanto dinâmicas e não estáticas.

Êsses esquemas já trazem em si o "universal", como veremos na "Psicogênese" (e como o aceitam os tomistas) e tendem a universalizar-se para novas acomodações a factos que, pela semelhança, são por êles assimilados. É o que se observa na criança que, em certa fase posterior, (quando irrompe a racionalidade) capta, de um facto, o esquema eidético, que constituirá um ponto de coagulação para complexos esquemáticos, como ainda veremos.

O súbito surgimento dessa actividade noético- eidética (o intellectus agens) é tema da "Noologia Geral".

Mas, permanecendo ainda no campo gnoseológico, e dentro das posições da filosofia, podemos dizer que, em síntese, os tomistas reconheciam, seguindo as lições do mestre, que o primei-

ro produto objectivo da inteligência era "universal", o esquema eidético, abstraído, separado, do esquema fáctico, êste construído sensìvelmente pela coordenação dos esquemas componentes da sensibilidade.

Portanto, o objecto próprio da inteligência humana, em sua actividade noética, é o esquema abstracto noético-eidético. Mas, alguns escolásticos aceitaram posteriormente que o primeiro objecto da inteligência humana era o individual subsistente, captado pela intuição.

Esta afirmação, que a princípio não parecia tão importante, levou a certas conseqüências, que permitiram o desenvolvimento do empirismo moderno, com sua flagrante e abstracta unilateralidade.

Pois se admitimos que há no intuitivo uma *escolha* e *conseqüentemente* uma intelecção (de *inter lec,* escolher entre, ou *intus,* pouco importa), a qual se dá pela assimilação dos esquemas, êsse acto não é exclusivo da inteligência humana, pois também se dá nos animais.

Há uma acção abstractora, separadora, seleccionadora, sem que se dê ainda a *rationalitas* dos escolásticos.

Esta só se dá quando o ser humano constrói esquemas eidéticos, que são esquemas captados dos esquemas fácticos, êstes, por sua vez, esquemas do facto singular.

Tais esquemas de esquemas de esquemas revelam uma actividade que não a demonstram os animais, como o comprovam os factos, mas apenas o homem, e êste numa certa idade, como o revelam os estudos de Psicogênese e Noogênese.

Aqui surge " a idade da razão" a *rationalitas,* que emerge, enquanto, na criança, era apenas virtual.

Explicar esta última actividade como sendo uma decorrência da primeira, sem compreender que há aí um salto qualitativo da actividade inteligente, foi o ponto de partida que permitiu, de conseqüência em conseqüência, chegar-se ao empirismo, que passaremos a examinar e a criticar.

A intuição dá um fantasma das coisas, um captar confuso dos factos, enquanto a actividade esquematizadora de terceiro grau (esquema do esquema do esquema) é o captar da forma

já despojada da materalidade, (esta é individualizante por ser singular), para alcançar a *forma,* que é *eidos,* que é universal.

Como tôda acção segue-se ao agente, e nenhum agente pode actuar sem que tenha emergência para tal, o espírito humano, ao alcançar essa actividade qualitativa superior (esquematização de terceiro grau, como já vimos), tinha que ter já actualizada a emergência que o tornava capaz de tal actividade, o que não se observava nos animais. E o agente, portanto, era apto à acção desmaterializadora, pois a matéria é sempre individualizante, para alcançar a forma que, por ser universalizadora, implica uma emergência eidética (de forma) e não material, o que implica um princípio imaterial, ao qual os escolásticos chamam alma (fundados sempre em que *actus sequuntur agens,* o acto segue-se ao agente), pois uma actividade desmaterializadora exige um agente material.

A posição que leva a aceitar que o objecto próprio e imediato da inteligência humana é o individual subsistente, ou seja, uma faculdade de tipo intuitivo (que em parte foi fundado nos estudos de Duns Scot, mas reconheçamos, mal fundados na sua concepção da *haecceitas* e da captação da singularidade como *forma corporis,* como já vimos ao analisar o pensamento gnoseológico do "doctor subtilis"), preparou as opiniões defendidas por Ockam, que teriam um papel importante na formação do empirismo fáustico, chamado moderno, um novo avatar das posições empíricas, fàcilmente recognoscíveis em outros ciclos culturais.

A tese nominalista tinha êsse ponto de partida, e a sua victória, em certo período, quando da decadência da escolástica, preparou os fundamentos de uma gnoseologia que iria justificar a posição empirista, que dela decorreria.

"Na aurora da filosofia moderna, as actividades cognitivas julgadas aceitáveis pelo nominalismo triunfante, reduziam-se pois a estas: conhecimento sensível; operações intuitivas da inteligência; finalmente constituição, pela análise, pela comparação, de uma espécie de semântica abstracta, sustentáculo do pensamento e da linguagem" (Maréchal, op. cit. II, pág. 168).

As influências exercidas no pensamento moderno por Nicolas d'Autrecourt sôbre o empirismo e a acção do "doctor mirabilis" *Roger Bacon* (1210-1292), preocupado com a *scientia experimentalis*, predispuseram o advento da escola empirista inglesa, cujos nomes principais são inegàvelmente Locke, Hume e Berkeley.

Roger Bacon afirmava que "sine experimentia nihil sufficienter sciri potest" (sem a experiência nada suficientemente se pode conhecer), e estabelecia dois modos de conhecimento: o *per argumentum* e o *per experimentum.*

O primeiro conclui e constrói conclusões, mas não certifica nem remove a dúvida.

A *via experimentiae* (o caminho da experiência) poderia conceder essa solução. Tudo necessita de um contrôle experimental, até na matemática, concluía Roger Bacon, fundando-se em postulados aristotélicos, de carácter empirista-intelectualista.

A experiência é dúplice (duplex est experientia: una est per sensus exteriores) a primeira é a experiência sensível imediata. Mas esta, que é humana e filosófica, não é suficiente, pois não atinge a espiritualidade. A ciência teológica, obtida pela iluminação dos santos patriarcas, de divina inspiração, é uma experiência *per divinam operationem,* e constitui a segunda.

Francis Bacon de Verulam (1561-1626) captou também o grande papel que teriam as ciências experimentais para o mundo moderno. Combateu com energia o apriorismo e defendeu as ciências de observação.

Com Newton (1642-1727), as observações científicas cresceram de vulto e o seu pensamento influiu sôbre os estudiosos da época até nossos dias.

Contemporâneo de Newton, temos Hobbes (1588-1679), que também o foi de Francis Bacon, que, influenciado por Descartes e Gassendi, estudou os elementos empíricos das idéias, e sua crítica preparou o advento de Locke (1632-1704), que, com seu famoso livro "Essays concerning Human Understanding" (1690), retoma os problemas epistemológicos e inicia essa disciplina que posteriormente se chamará Gnoseologia, como já vimos.

Já analisamos na parte sintética desta obra os fundamentos principais de Locke.

Idéia para êle é tudo o que ocupa o nosso espírito enquanto pensa (fantasma, representação, noção, espécie, etc.).

As idéias não são inatas, mas adquiridas, e tôdas. Não há idéias inatas de nenhuma espécie. Não aceita a posição cartesiana de que a "idéia inata é apenas a faculdade, o poder natural de formar idéias".

E o combate porque não há meio têrmo entre a "potência nua" e "conhecimento formal", e a idéia inata se ligaria a uma ou a outra necessàriamente.

No primeiro caso tôdas as idéias seriam inatas e, no segundo, tôdas seriam constantemente "actuais".

Mas, na verdade, em Descartes a "faculdade, o poder natural de formar idéias", não é uma virtualidade nua, mas uma virtualidade no sentido que expusemos sempre êste têrmo, de latência inibida pelas actualizações.

É uma aptidão fundada em acto, uma combinação já preformada, cuja existência, para empregarmos a linguagem escotista, seria um accidente que a actualizaria com uma estructura com conteúdo. Seria uma estructura apenas intencional, pronta a receber um conteúdo (o que em parte é a tese posterior de Kant, que muitos não entenderam e, mais adiante, explicaremos). Ela não é, pois, "adventícia" nem "factícia", mas algo que está no espírito à espera de uma composição que a actualizará.

Para Locke a alma é "a white paper", a *tabula rasa,* vazia de todos os caracteres, e que recebe a marca, o que já estudamos na parte sintética.

Cabe-nos agora analisar os postulados de Locke. Êle dá ao espírito um carácter puramente passivo. O espírito não repele, não rejeita, não altera as idéias que lhe surgem. É como um espêlho que não recusa a imagem que nêle se projecta. As idéias simples, de origem sensível, são primeiramente as qualidades dos corpos.

Elas são de duas espécies:

1) "Essas qualidades do corpo, que dêle não podem ser separadas, eu as chamo qualidades originais primeiras, que são a solidez, a extensão, a figura, o número, o movimento ou o repouso" (Locke).

2) "Há, em segundo lugar, qualidades que, nos corpos, não são efectivamente outra coisa que a potência de produzir diversas sensações em nós por meio de suas primeiras qualidades... são as côres, os sons, os gostos, etc. Eu lhes dou o nome de *qualidades segundas*".

O espírito é, portanto, passivo como um espêlho, como a cêra mole da *tabula rasa* dos romanos. Mas há um actividade no espírito.

Vejamos como Locke a explica: "Eis em que consistem principalmente êsses actos do espírito:

1) Em combinar diversas idéias simples em uma só, e é por êsse meio que se fazem tôdas as *idéias complexas*.

2) Em juntar duas idéias conjuntas, quer sejam elas simples ou complexas, e em colocá-las, uma próxima à outra, de modo que as vejamos de uma só vez, sem combiná-las numa única idéia: é por êsse meio que o espírito forma tôdas as *idéias de relações*.

3) O terceiro dêsses actos consiste em separar idéias das outras que nelas existem realmente; o que se chama *abstracção;* e é por êsse caminho que o espírito forma tôdas as *idéias gerais*".

Por êsses meios, o espírito cria "idéias combinadas", como, por exemplo, a de substância, que surge de um conjunto de idéias, embora nos pareça simples. Como não podemos compreender que essas idéias simples subsistam por si mesmas, precisamos de algo que as sustenha, onde elas subsistiriam, e é a isso que se dá o nome de *substância*. Portanto "o que designamos pelo têrmo geral de substância nada mais é que um sujeito (um "substractum", um "sustentáculo", que não conhecemos").

Como ela não é susceptível de determinações, emprestamos-lhe atributos espirituais, pois "nós não temos nenhuma idéia clara da substância em geral".

Essas idéias são reais quando convêm, "quando se coadunam com a existência das coisas".

As opiniões de Locke são uma decorrência conseqüente do postulado dogmático de todo empirismo, que já estudamos mais acima, e comete um êrro quando absolutiza a sua posição, que consiste em actualizar apenas os factôres predisponentes.

O empirismo tem uma parte de verdade, não tôda a verdade. Seu êrro está no absolutismo, não na positividade do papel que consiste em actualizar apenas os factôres predisponentes.

Em face de tudo quanto estudamos até aqui, é fácil refutar o absolutismo do empirismo, embora se tenha que aceitar, dialècticamente, a sua positividade.

DO EMPIRISMO — BERKELEY E HUME

ARTIGO 5

George Berkeley (1685-1753) interpretou a idéia geral de Locke como uma *imagem* ou uma *representação abstracta* (*an abstract picture*), reduzindo-a ao que realmente era, ao *representacionismo*, que já se observa em Descartes.

Admitia que uma idéia, que em si fôsse particular, pudesse tornar-se geral ao assumir a funcção de *representar*, quer dizer *significar*, tôdas as outras idéias particulares da mesma espécie.

É preciso notar aqui que êle não negava absolutamente a existência de *idéias gerais*, mas apenas a existência de *idéias gerais abstractas*". (I believe we shall acknowledge that an idea, which considered in itself is particular, becomes general, by being made to *represent* or *stand* for all other particular ideas of some sort... And here is to be noted that I do not deny absolutely here are *general ideas*, but only that there are any *abstract general ideas*).

Representar (to represent) para Berkeley, como para Hume, tem um sentido diferente do que é freqüentemente usado (como re-presentação mental), mas sim para designar a propriedade de significar distributivamente os indivíduos.

"A fonte de onde elas (as idéias gerais) decorrem, manifesta-se evidentemente: é a linguagem" (Berkeley).

Locke admitia a existência de um mundo sensível exterior, causa das impressões sensíveis, recebidas pelo sujeito que percebe.

Berkeley considera tal perfeitamente ininteligível. O seu ser é ser percebido (*esse est percipi*), e não é possível que tenha qualquer existência actual fora das coisas pensantes que as percebem.

"*Esse* é idênticamente *percipi*: o ser deve ser percebido ou conhecido... É evidente que não existe outra substância que o Espírito, quer dizer, o que percebe... É pois evidente que não pode haver substância não-pensante ou substratum de idéias".

Se não há atrás dos fenômenos uma realidade material, não há conseqüentemente nenhuma razão para distinguir *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*, como o fêz Locke, as quais não passam de meras modalidades do espírito. A tridimensionalidade da matéria é o produto de uma combinação de sensações visuais ou tácteis, e não passa de uma percepção" composta.

Não há substância material activa, e a causalidade é uma actividade espiritual, da qual temos consciência em nós mesmos. Êstes aspectos do pensamento gnoseológico de Berkeley servem-nos para melhor compreender o pensamento empirista de Hume, em quem o empirismo alcança seus extremos, tornando-se fenomenista.

Hume (1711-1776) é um empirista conseqüente.

"Tôdas as percepções do espírito humano reduzem-se a dois gêneros distinctos, que chamarei impressões e idéias. A diferença de uns aos outros consiste no grau de fôrça e de vivacidade com a qual elas sacodem o espírito, e abrem caminho em nosso pensamento ou consciência".

Das coisas sensíveis temos "impressions", que são os elementos primários para o nosso conhecimento, mas essas *impressões* "nascem na alma originalmente de causas desconhecidas" (arises in the soul originally, from unknown causes).

Considera que uma causa externa é ilusória.

"Quanto a essas impressões provenientes dos sentidos, a causa última delas é, a meu ver, perfeitamente inexplicável à razão humana; e será sempre impossível decidir com certeza se elas provêm imediatamente do objecto, ou se elas são produzidas pelo poder criador do espírito, ou se elas derivam do Autor de nossa existência".

Essas impressões dão nascimento a dois tipos de idéias: as relacionadas com a memória, e as relacionadas com a imaginação.

Por meio da imaginação podemos analizar as idéias mais complexas.

Estas são formadas de idéias simples, mas êsse agrupamento não se faz ao acaso, mas obedece a uma fôrça que se manifesta na associação, que se processa, como já vimos na "Psicologia", por semelhança, por contiguidade temporal ou espacial, e pela relação de causa e efeito. A associação é análoga à atração newtoniana, mas transportada para o universo do pensamento.

As idéias gerais são como a de homem, que se pode aplicar a todos os indivíduos humanos.

"As idéias abstractas são pois, em si mesmas, individuais, por gerais que possam tornar-se quanto ao que elas representam. A imagem existente no espírito não é senão a de um objecto particular, embora a aplicação que nós delas fazemos em nosso raciocínio seja a mesma, como se esta imagem fôsse universal." (Hume).

Aos objectos semelhantes, apesar das diferenças intensivas e extensivas, damos-lhe o mesmo nome. Êsse nome evoca logo a idéia de qualquer um dos indivíduos aos quais foi ela aplicada. Quanto aos indivíduos, todos, que com essa idéia podemos assinalar, "não são todos real e efectivamente presentes no espírito; estão apenas em potência".

O pensamento gnoseológico de Hume tem suas positividades quanto à acção abstractora do nosso espírito. Mas não captou bem o funcionamento noológico, que é importante. Entre os esquemas noéticos, que são abstractos, é preciso distinguir o mero esquema noético (que Hume salienta), do esquema noé-

tico-eidético, por meio do qual captamos a universalidade, como Husserl nos mostra, através da intuição eidética, como capacidade de captar o *eidos*, a forma, e não apenas a representação figurativa.

No caso triângulo, se represento um triângulo, êle o será escaleno ou isóceles. Mas não permanece aí o espírito humano. Além dêsse esquema fáctico do triângulo, que é noético-abstracto, há o esquema noético-eidético do triângulo.

Sabemos que *aquêle* triângulo, que *êste* triângulo, diferentes um do outro, são unìvocamente triângulos, como *eidos* do triângulo. E êsse *eidos*, aqui, pelos menos no caso do triângulo, inclui o que é imprescindível para que uma figura geométrica seja triângulo, ou, em suma, a essência do triângulo, que se traduz através da definição.

Hume actualizou excessivamente (o que aliás fazem todos os empiristas, por nós estudados até aqui), o aspecto representacional, quer no sentido de significação, quer como imagem dos factos, esquecendo a funcção eidética do nosso espírito, que não pode se reduzir simplesmente aos esquemas fácticos, que podemos memorizar.

Dizer que ao pronunciar um nome, passamos em revista um número ilimitado de indivíduos por êle evocado e que, em seguida, totalizamos as outras evocações possíveis, não diz tudo, porque há aí uma funcção que ultrapassa os limites estabelecidos por êle, que é a captação do esquema essencial (o eidos) da coisa. Êsse esquema essencial, que cabe na definição, pode não nos dizer tudo quanto é o esquema concreto que forma a coisa, como por exemplo, podemos não saber qual o esquema concreto da maçã, que a torna maçã e não outra coisa. Mas é aqui, precisamente, que se abre um campo novo, tanto para a filosofia, como para a ciência, e onde ambas podem funccionar de mãos dadas, como já salientamos, e sobretudo na "Teoria Geral das Tensões".

Ademais Hume não faz distinção (como aliás é comum nos empiristas) entre o *fenômeno* e o *objecto fenomenal*. O fenômeno é a representação manifestada na consciência clara, introduzida, segundo Hume, nas relações de associação, simbolizada pela linguagem, tornando-se dêste modo um objecto de pensamento. Mas êsse objecto se diversifica em nosso espírito, e passa a ser conhecido pelo cognoscente que guarda sua subjectividade cognoscente à parte.

Tomando como extremos do racionalismo a Spinoza, e do empirismo a Hume, podemos ver que, em ambos, há positividades. Concrecioná-los numa visão positiva geral é o que tentará fazer Kant, o que em breve estudaremos.

A POSIÇÃO GNOSEOLÓGICA DE KANT

ARTIGO 6

Poder-se-ia dizer, sem exagêro, que o criticismo kantiano, na gnoseologia, para ser bem compreendido, exige um estudo mais exaustivo das idéias filosóficas de Kant. No entanto, apenas vamos salientar certas partes de sua obra, que são imprescindíveis para uma noção clara da posição gnoseológica.

Chama-se de "sensibilidade" a faculdade de receber um dado múltiplo, qualquer que seja o aspecto qualitativo que apresente. "Sensibilidade" e "receptividade", no conhecimento humano, são sinônimos.

Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis. Êsse adágio escolástico presta-se para examinar a posição gnoseológica de Kant, e poder, dêste modo, sintetizá-la.

"A impressão de um objecto sôbre nossa capacidade sensível de representação, enquanto somos afectados por êle, é a *sensação.* Se chamamos "empírica tôda intuição que se relaciona a um objecto por meio de uma sensação... e se chamamos de fenômeno todo objecto de intuição empírica, diremos que a "sensação" constitui a *matéria* do fenômeno" (Kant).

Falta-nos agora saber qual a "forma" do fenômeno. As relações novas, que revestem o dado ou a sensação, serão dadas pelo modo próprio da sensibilidade. A forma não pode estar contida na sensação, senão seria ela a sensação. Seria um dado passivo, matéria do fenômeno. Relativamente à sensação esta forma é, pois, *a priori.*

No fenômeno, como unidade psicológica elementar, podemos discernir uma matéria e uma forma. A matéria é a sensa-

ção, o que não foi bem compreendido pelos que estudaram Kant. A sensação não deve ser confundida com a percepção e até com o "indicium sensus", que já é uma experiência sensível.

A sensação, no texto kantiano, designa apenas a matéria da intuição sensível, é o *id quod recipitur*, o dado inicial, que é passivamente recebido, mas *sub modo recipientis*. E êssse *modus recipientis* é o que Kant chama de "forma da intuição sensível". (Kritik de r. Ver. I p. 64, 19, em diante, ed Felix Meiner, herausgegeben von Raymond Schmidt, 1952).

A matéria da sensação é heterogênea, diversa na sua distribuição no espaço e na sucessão do tempo.

São as relações espaciais e temporais que unificam a diversidade do dado, agrupando-o, dando-lhe uma estructura, que tem a função de uma forma em relação a uma matéria.

Numa composição, o que torna possível a unidade dela é distinto do que faz a diversidade das partes componentes. O princípio unificante é intrìnsecamente determinante do composto, e nêle tem o papel de *forma*.

Nossas sensações, como matéria, são formadas pela *forma espacial* e pela *forma temporal* (as formas puras da sensibilidade, para Kant). São elas que dão unidade à multiplicidade sensível.

Diz Kant que elas são a *priori*, dadas, portanto, antes da experiência. E como prová-lo? Em primeiro lugar há uma aprioridade natural da forma sôbre a matéria.

Essa forma pertence à consciência; é de uma *condição interna da consciência*. Se não o fôsse, faria parte do "dado" e, neste caso, a localização, a extensidade, a grandeza das qualidades sensíveis, "seriam impressas em nós sob o mesmo título, nem mais nem menos, que o vermelho, o azul, o quente, etc.". (Maréchal).

Mas o espaço, por exemplo, não é um conceito empírico. E o prova Kant porque a própria experiência empírica não é possível senão por meio da representação do espaço.

O espaço é *uma representação necessária a priori*, porque serve de fundamento aos fenômenos exteriores, e ademais *não é um conceito universal*, abstraído das relações das coisas,

pois é "essencialmente um", compreendendo, em si, tôdas as coisas, e não é multiplicável por elas.

É, portanto, uma intuição pura.

A representação do espaço é de uma *grandeza* infinita dada, uma totalidade onde coexiste, em acto, uma infinidade de partes, o que não convém a nenhum conceito, mas apenas a uma intuição *a priori*.

E se não fôsse assim não se poderia construir uma ciência pura, apodíctica, do espaço, nem da quantidade. Mas a geometria e a matemática do número realizam o tipo mais autêntico das ciências puras apodícticas.

"Com efeito, prossegue Kant, se essa representação do espaço fôsse um conceito adquirido *a posteriori*, e extraído da experiência exterior comum, os primeiros princípios da ciência matemática nada mais seriam que percepções. Teriam, então, tôda contingência da percepção, e não haveria necessidade que entre dois pontos apenas se dê uma única linha recta; mas a experiência nos mostraria sòmente que de facto sempre é assim. Pois o que é derivado da experiência tem sòmente uma generalidade relativa: a que vem da intuição. Precisar-se-ia limitar a dizer que, segundo as observações feitas até aqui, não se encontrou espaço que tivesse mais de três dimensões".

Realmente temos de concordar que o espaço, como fundamento de uma ciência pura, como a matemática, tem o carácter de aprioridade, como tem tôda a matemática na idéia de quantidade, como abstracção de terceiro grau.

Mas, daí não se deve concluir que Kant negasse o papel da experiência na formação da idéia do espaço. Já por vêzes salientamos em nossos trabalhos anteriores êste ponto, muitas vêzes esquecido. Não caberia aqui fazer prova de nossa afirmação, o que ressaltaria desde logo da leitura dos textos, mas oportunamente, em outros trabalhos nossos, teremos ocasião de justificar esta afirmativa.

Trata-se aqui da idéia de um espaço puro, idéia pura, no sentido kantiano *a priori*, que não é dada pela experiência. (1)

Nós concebemos a nossa ordem cósmica dentro da espacialidade e da temporalidade (espaço e tempo), esta última actualizada pela filosofia actual. Tempo e espaço são grandes simbolizados que recebem sempre a referência de todos os factos. Tudo o que se dá em nosso mundo pode e é símbolo ou do tempo ou do espaço ou de ambos, como veremos na "Simbólica".

Tempo e espaço são um apontar da ordem cósmica. Por sua vez, são êles símbolos que apontam a ordem. Em sua antinomia e em sua inseparabilidade, êles nos dão, dialècticamente, o símbolo da antinomia fundamental de todo o existente, o que trataremos em nossos trabalhos futuros.

Da mesma forma que Kant estabelece a aprioridade do espaço, estabelece também a aprioridade do tempo. O tempo é uma forma também, mas distingue-se do espaço, porque enquanto êste é a forma dos fenômenos, *enquanto externos*, o tempo é a condição formal, a *priori*, de todos os fenômenos em geral, enquanto êstes afectam o "sentido íntimo", quer dizer, decorrem em nós numa sucessão de estados interiores.

O tempo é assim a forma do "sentido interno". Esta forma é *a priori*. Ela não resulta analìticamente da forma do espaço, nem tampouco é um puro conceito.

Assim como o espaço, é êle uma intuição pura, ou melhor uma "forma pura da sensibilidade".

O fenômeno é o que "aparece" na consciência. Mas aparência aqui não é uma mera aparência, mas o aspecto relativo de um objecto, não o que "parece", mas "o que aparece". Não é o fenômeno uma ficção subjectiva, nem tampouco "realidade objectiva", mas relação entre sujeito e objecto, segundo

(1) Tudo que conhecemos situa-se em dois meios: sucessão e simultaneidade. A sensibilidade, ao captar os factos, situa-os sucessivamente (tempo) ou simultâneamente, como coexistentes (espaço). Todo conhecimento sensível é *formado* assim. Neste sentido é que *tempo* e *espaço* são *formas puras* (*a priori*) da experiência.

as condições materiais dêste e as condições formais da faculdade receptiva.

Um objecto do mundo exterior não é apenas uma alteração do meu eu, pois sua constituição surge da cooperação de factôres que obedecem às leis físicas, e que o constroem. Êle está no tempo e no espaço, torna-se um "objecto" de experiência, fora de tôda relação com a minha subjectividade actual. Para que o fenômeno possa passar, na consciência, do estado "de impressão subjectiva para o de objecto, deve adquirir, ao menos, as propriedades que lhe façam ultrapassar o momento presente e a relação particular de onde nasceu" (Maréchal).

Em suma, é preciso *universalizar-se* de certo modo e em certa medida. A representação sensível, considerada em si mesma, não deixa de ser relativa, concreta, particular, mas para tomar um valor universal, um alcance lògicamente mais amplo, ela começará por objectivar-se na consciência.

"O objecto no pensamento" ou o "pensamento objectivo", compreende, pois, ao mesmo tempo, *intuições* sensíveis e determinações superiores, que chamaremos de *conceitos* do entendimento.

É necessária a cooperação do entendimento para tornar um "objecto de pensamento" num "conceito objectivo".

Sintetizando: as intuições sensíveis não tomam valor de objectos senão quando em nosso pensamento são sintetizados sob categorias, *conceitos puros*. Êstes só tomam valor de objectos, em nosso pensamento, por meio de uma síntese com as intuições sensíveis, que lhes forneçam a "matéria".

Conseqüência final do criticismo kantiano é concluir que o que conhecemos das coisas não são as coisas como elas são em si, mas as coisas objectivadas por nós, nessa síntese de matéria e forma, de sensação e de formas puras da sensibilidade, o tempo e o espaço, e formas puras do entendimento, as categorias.

A crítica kantiana coloca claramente o papel dos nossos esquemas no conhecimento. E buscada a sua positividade, encontrá-lo-emos, onde evidenciou com firmeza o papel que nossas categorias exercem sôbre o conhecimento.

Volvamos às nossas palavras iniciais. É impossível estudar a posição gnoseológica de Kant, sem um exame exaustivo de sua filosofia. Inegàvelmente é dêsses filósofos dos quais não se pode dispensar nem um dos elementos que compõem a sua filosofia, sob pena de falseá-la totalmente. Uma análise da filosofia kantiana, como pretendemos fazer, exige obra especial.

Estabelecera Kant que a "coisa-em-si não é por nós captada como tal, mas apenas como fenômeno, no sentido que já examinamos. O conhecimento, portanto, tem dois têrmos: o *sujeito*, o que conhece, e o *objecto*.

As relações entre sujeito e objecto, e dêste com a coisa-em-si, passaram a ser tema de investigações dos filósofos posteriores a Kant, o que trouxe, como decorrência, a formação de inúmeras outras posições gnoseológicas, que passaremos a examinar.

Surgiram dúvidas que exigiram novas respostas solucionadoras.

A *interpretação fenomenalista* (*idealismo formal, dualista*) realizou a seguinte exegese, muito bem sintetizada por Maréchal:

O *sujeito* (crítico, transcendental) intervém no objecto (pensado) como determinação *a priori*.

A coisa-em-si (= ordem ontológica) é o em si correspondente ao puro "dado" fenomenal, matéria-prima do objecto.

As determinações *a priori*, aplicadas ao "dado" fenomenal, constituem o *objecto* no pensamento.

Schopenhauer pode ser colocado como o representante dessa exegese, considerando porém a coisa-em-si como *querer* transcendente, que se manifesta na "representação".

Para a *interpretação psicologista*, o que pretendia Kant era estudar a organização natural do sujeito cognoscente, portanto todo o seu trabalho é uma pesquiza em tôrno da experiência interna, psicológica, em cujo campo se situa.

Fundados nos textos de Kant, poder-se-ia dizer que tal, na verdade, não era o seu desejo, mas sim a construção do sujeito *crítico*, como determinador *a priori* do objecto.

Outra posição, decorrente da de Kant, é a dos *idealistas absolutos*.

Para êles, o sujeito transcendental, colocado como absoluto, produz, por oposição interna, ao mesmo tempo, o sujeito-determinação objectiva *a priori*, e o conteúdo fenomenal, e a unidade dêsses dois elementos constituintes do objecto (pensado). Para êles, não há coisa-em-si, nem como realidade, nem como conceito.

A afirmação da coisa-em-si (Ding-an-sich), na filosofia de Kant, escândalo para tantos filósofos contemporâneos e posteriores, foi por muitos julgada contradictória.

Kant estabelecera que a coisa-em-si (o *noumeno*) não é cognoscível intuitivamente (intuição sensível); é "inteligível" como transcendente ao conhecimento. Nós podemos *pensar* sôbre ela.

Se abstrairmos do objecto tôda limitação fenomenal, o resíduo dessa abstracção não dá um conceito próprio e positivo, mas um conceito negativo e problemático. Kant falava da coisa-em-si como *limite* do fenômeno, e que devemos ter um meio de reconhecer em nossa consciência uma limitação, enquanto limitação.

Como mostra Maréchal, para tal conhecimento só duas maneiras seriam possíveis: por uma visão *intuitiva* do que está além dêsse limite, ou então pelo conhecimento reflexivo de uma *tendência* que nos leva a ultrapassar êsse limite.

Êsse segundo caso é o do conhecimento humano do absoluto.

Kant encontrou muitos adversários à idéia da coisa-em-si. Entre êstes, podemos citar Jacobi, Reinhold, Maimon, etc., que a consideraram um elemento de desharmonia no sistema crítico. A antinomia entre *matéria* de conhecimento e o *sujeito* cognoscente foi dada como causa dessa desharmonia. A solução seria derivar do sujeito a matéria do conhecimento. Foi o que realizou Fichte e o idealismo absoluto, que já analisamos na parte sintética dêste livro.

Assim como êsse idealismo absoluto terminava por hipostasiar o sujeito, tornando-se de crítico em metafísico, de idealismo transcendental em um idealismo transcendente (como Fichte e Schelling), outros tenderam para o idealismo lógico, panlógico, como se atribuiu e se continua atribuindo a Hegel, enquanto outros, dedicando-se ao *fieri* (devir) dos fenômenos, ingressaram no *cientismo*, que tendeu para as ciências exactas, isto é, para as matemáticas, e para as ciências naturais, nelas realizando a crítica.

Na dissolução das escolas neo-kantistas, terminamos por encontrar, em nossos dias, o pensamento de *Nicolai Hartmann*.

Para êle, o conhecimento não produz o objecto, mas apenas realiza a apreensão de alguma coisa que se dá no objecto antes de todo conhecimento e independente dêste.

Há um "dado" prévio, cuja existência é para êle indiscutível. O dado é percebido, e a percepção implica certa receptividade, como o já afirmava Kant.

Em todo conhecimento há a intervenção de elementos apriorísticos e de elementos *aposteriorísticos*.

> *A posteriori* é a apreensão na qual o ser individual, real, é dado, nesta, conseqüentemente, algo é tomado do que efectivamente se encontra nesse ser.
> *A priori* é o conhecimento no qual a coisa apreendida ultrapassa, quanto ao conteúdo, o caso particular, lá onde êle existe e, conseqüentemente, êle não é dado pela mesma maneira que é dado o caso particular.
> O *conhecimento a posteriori* é sempre dos objectos reais e apresenta-se singularmente no tempo e no espaço.
> O *conhecimento a priori* pode ser de objectos reais e ideais, mas *não são singulares*.

O conhecimento *a posteriori* separa os domínios do ser (real e ideal); o conhecimento *a priori* liga-os gnoseològicamente.

Um conhecimento *a priori* puro e um conhecimento *a posteriori* puro são impossíveis, e não se dão.

São essas em linhas gerais as idéias gnoseológicas de Hartmann.

Outros temas da gnoseologia, que atingem pontos metafísicos e transcendentais, não podem ser estudados antes de penetrar-se na "Ontologia", na "Teologia" e na "Noologia". Êles surgirão a seu tempo, e serão tratados oportunamente, sob métodos noológicos, já incorporados a uma dialéctica noética, que será uma concreção da dialéctica intelectualista, por nós estudada em "Lógica e Dialéctica", e das pesquizas sôbre as lógicas afectivas, a serem realizadas nas obras de Noologia, para permitir uma construção da dialéctica-noética, que nos preparará o ingresso na "Teoria Geral das Tensões", onde concrecionaremos, em estructuras esquemáticas, o saber epistêmico.

CRITÈRIOLOGIA

A VERDADE E O ÊRRO

ARTIGO 1

Para os gregos, a verdade está coberta de inúmeros véus, que precisamos retirar, para que ela esplenda.

A verdade está no ser das coisas.

Os juízos são verdadeiros apenas quando dizem algo dêste ser, e no grau a que a êle se referem.

É verdade dizer que esta árvore é macieira. Eu digo algo da verdade desta árvore, mas não digo tôda a verdade. A verdade total, final, está no ser desta árvore, que por sua vez, está no ser da matéria lenhosa, está na matéria orgânica, está na matéria em geral, que, por sua vez, como modo de ser, tem sua verdade no ser. A verdade, portanto, se oculta nos véus da aparência. Ela é a última luz, o corpo mirífico, que, despojado dos véus, esplende em tôda a sua beleza.

Depois desta sucinta e elementar exposição do que seria a verdade numa linguagem comum, vamos ver como especulativa e teòricamente os filósofos a estudaram e a complicaram.

Se recordamos a polêmica entre dogmáticos e cépticos, lembraremos desde logo que os dogmáticos acreditam na verdade, e que podemos alcançá-la, enquanto os cépticos, que duvidam ou não da verdade, julgam que esta não nos cabe, de modo algum, embora exista.

É comum confundir-se *verdade* com *veracidade.*

Verdade é o carácter de uma coisa verdadeira; *veracidade*, que vem de *verax*, verídico, é o carácter do que diz a verdade.

Verdadeiro é o que contém verdade.

VERDADE CONCRETA E VERDADE ABSTRACTA

Costumam os filósofos distinguir a *verdade concreta* de a *verdade abstracta.*

A verdade abstracta (*veritas*) é o carácter do que é verdadeiro. Esta árvore corresponde ao pensamento macieira. Neste caso, temos uma *verdade ontológica.*

Se o meu pensamento de que esta árvore é uma macieira corresponde à árvore, temos uma *verdade lógica.*

Definiam os escolásticos a verdade em geral como o acôrdo do pensamento com o objecto de pensamento (*adaequatio rei et intellectus*).

Temos então:

a) um objecto de pensamento (macieira, por ex.);

b) o pensamento sôbre o objecto (esta árvore é macieira);

c) a relação entre o pensamento e o objecto do pensamento.

Se a relação fôr vista do ângulo do objecto, temos a *verdade ontológica;* se do ângulo do sujeito, temos uma *verdade lógica.*

É uma *verdade ontológica* que esta árvore é macieira, enquanto olhada do seu ângulo; mas é uma *verdade lógica* o enunciado do pensamento que diz que esta árvore é uma macieira.

Então temos um esquema abstracto e um facto.

Se há adequação entre o esquema abstracto e o facto, temos uma verdade lógica. Mas se o facto é adequado ao esquema abstracto, temos uma verdade ontológica.

A verdade ontológica *é a do ser* do objecto; a lógica, *do que se diz* do objecto.

Na verdade ontológica, temos a *adaequatio rei cum intellectu,* a adequação da coisa *com* a idéia. Assim tipos de ficção, com Don Quixote, Tartufo, são ontològicamente verdadeiros, um como tipo da heroicidade e o outro como da hipocrisia religiosa.

A verdade lógica é, em geral, subdividida em duas:

a) *verdade material,* quando a *adaequatio* se dá entre o pensamento e um objecto exterior a êle (o esquema é adequado ao facto exterior). Tais são as verdades lógicas da ciência, que são verdades materiais.

c) *Verdade formal,* quando a *adaequatio* se dá no pensamento consigo mesmo. Se digo: a espécie está implicada no gênero, enuncio uma verdade formal, porque a idéia do gênero inclui a de espécie. Temos, aqui, o esquema abstracto que é adequado ao esquema abstracto.

As coisas são o que são. Elas têm a sua *alétheia* em sentido grego, a verdade do seu ser. Mas, a nossa verdade, ou a nossa falsidade, está nos nossos juízos ou através dos nossos juízos.

Para os *idealistas,* a verdade está no juízo. Se é um *idealista absoluto,* a verdade está *apenas* em nossas representações, que são sempre verdadeiras.

Mas um *idealista relativo* (real-idealista, ideal-realista, etc.) não admitirá que a verdade se reduza às nossas representações.

Há a *verdade noumenal* das coisas em si (Kant), que não podem ser conhecidas sensìvelmente. Portanto, a verdade que nos cabe é a das nossas representações em face do fenômeno. Nossa verdade é assim relativa e não absoluta.

O *realista* afirmará que a verdade está na adequação do juízo com a coisa.

Mas onde está a verdade? Está na coisa e está no juízo. As coisas são verdadeiras porque são; nossos juízos são verdadeiros se são o enunciado das coisas.

A classificação da verdade, que acima expusemos, servir-nos-á de instrumento para examinarmos, de forma analítica, as respostas oferecidas às duas grandes perguntas que acima fizemos.

Poder-se-ia dizer que a filosofia nada mais tem sido do que a actividade teórica do homem perplexo ante a verdade oculta nas coisas, que êle busca afanosamente encontrar, saber o que é, como é, e onde está.

Em todo o aprofundar filosófico há sempre um saber de que a verdade e o ser, em última análise, hão de encontrar-se,

pois o que é que faz o que é seja, há de ser inelutàvelmente verdade. Sentimos que a verdade se apresenta quando sabemos que o que sabemos de algo, é um saber que é adequado com êsse algo. Por isso, em sentido lato, a verdade é sempre considerada como uma conformidade do nosso conhecimento intelectual ou páthico com o ser.

Dêste modo se poderia falar numa verdade intelectual, que seria uma adequação do nosso intelecto com a coisa (adaequatio intellectus et rei), da forma clássica, ou, para místicos e irracionalistas, a *adaequatio* de nossa patência com a coisa, um saber fronético (de frônese), como conteúdos ideopáticos, ou por iluminação interior, irreductível em sua singularidade afectiva à técnica racional dos conceitos, "algo de que se não pode falar", a "iluminação", que apofanticamente é revelada, cujas raízes encontraríamos nas patências, na *syntéresis* dos escolásticos, no que se oculta em nós e se nos revela naquele claro-escuro do mistério, naquele iluminar e crepusculejar de nossas intuições, profundamente afectivas e não-racionais.

Nossas idéias surgem de uma actividade noética. E como elas se referem a um objecto, têm um conteúdo objectivo, e sabemos que elas *não são o conteúdo objectivo fáctico* em nós, pois nem nossa idéia da cadeira, nem a representação desta ou daquela cadeira, quer fundada num esquema noético (conceito), quer fundada na imagem dessa cadeira (fantasma), em suma, nem a idéia nem o fantasma são objectivamente a cadeira que permanece ali, enquanto o conceito ou a imagem estão em nós.

Ao conhecer algo nada extraímos de algo; êste serve apenas de estímulo a uma modificação de certa espécie em nós, que chamamos conhecimento. O mundo objectivo em nada aumenta nem diminui, considerado em si mesmo, por ser conhecido, ou não, por nós. Portanto, o conhecimento, que em nós se processa é uma modificação interna, em que o objecto do mundo exterior actua por estímulo.

Se se considera assim, é natural que desde logo se coloque ao homem o problema da objectividade do seu conhecimento, problema que não poderia deixar de interessar ao filósofo, e ser até o que mais exigentemente o desafia a uma solução.

O objectivo, enquanto componente do mundo exterior, é independente de nós. Até onde vai essa independência quando êle está na *imago*, em nós, como objecto conhecido?

Podemos representá-lo em nós, e nessa representação quanto há de nossa cooperação no decorá-lo, no modificá-lo, em suma?

Nos estudos que até aqui fizemos, vimos como procuram responder as diversas posições filosóficas quando se interessam em estudar os temas gnoseológicos.

Não é a existência do objecto do mundo exterior matéria pacífica na gnoseologia, pois já vimos até posições que procuram negá-la, para afirmar apenas as nossas representações como reais, enquanto outras, embora aceitem a existência do mundo exterior, negam validez de verdade às nossas representações. Esta última posição negaria a *adaequatio* entre o intelecto e a coisa exterior, mas apenas aceitaria a do intelecto como cognoscente com o intelecto (idéias), como é a posição dos idealistas, em geral.

O objecto conhecido está na mente. O que está na mente não está fora da mente, conseqüentemente, concluem muitos, nenhum objecto que está *extra mentis* pode ser conhecido como tal.

Ora, *realiter* (realmente) não está na mente, mas está *intentionaliter* (intencionalmente). Daí afirmarem que está *apenas intentionaliter;* e *realiter* apenas está no mundo exterior, evitando, assim, confundir a intencionalidade com a realidade externa.

O que se não pode negar é que a cognição é um sinal ou *medium*, embora não seja *tota et totaliter* (tôda e totalmente) o objecto, do que não pode haver dúvida, pois, do contrário, teríamos de aceitar um conhecimento de modo exaustivo do objecto do mundo exterior, o que só um excesso do dogmatismo insustentável poderia conceder. Mas que êsse sinal é adequado ao objecto, já não se poderia pôr em dúvida, embora se negasse fôsse êle rotundamente o próprio objecto, *in re*, conhecimento que já não o seria como tal, mas como frônese absoluta por identificação, por fusão total, o que só caberia à divindade.

O nosso conhecimento intelectual o é intelectualmente, o *quod intelligitur per intellectum*, como o salienta Tomás de Aquino. Não conhecemos o objecto (*non secundum esse physicum*), fìsicamente como é, mas como *in mente esse possunt*, como o pode ser na mente, pois o *intellectus* conhece uma *similitudinem* do objecto, *a modo imitando et quasi reproducendo*, a modo de imitação e quase como reprodução, como salienta Suarez, fundando-se, assim, no que a experiência aceita.

Imago enim est similitudo ex intentione imitandi facta, salienta Donat, pois a imagem é uma similitude que provém da intenção, e que imita os factos, e essa imitação é condicionada pelo intelecto, segundo o adágio escolástico de que *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*, pois o conhecido está no cognoscente segundo o modo dêste, o que, tomado unilateralmente, seria uma tese idealista e que, na escolástica, não o é, pois aceita a tese empirista da existência do mundo exterior e do papel que representa na formação do fantasma, como já vimos ao estudar a posição gnoseológica de Tomás de Aquino.

Portanto, a *imago* não é uma *imago realis*, mas *intentionalis* do objecto exterior. Desta forma, a idéia é um *medium, quo objectum exhibetur*, (pelo qual o objecto é exibido), *é res significata*.

Assim como a operação aritmética de multiplicação de 7 por 4 dará certa e absolutamente 28, como operação em si, ela é infalível. Mas quem calcula pode errar, e afirmar que é 26 ou 24 o resultado.

Do mesmo modo o intelecto humano, *per se*, é infalível, enquanto actua segundo sua natureza e não pode errar se as operações que realize obedeçam à sua intrínseca regularidade. Nossos erros surgem de nossas paixões ou da má apreciação e captação do operatório. Segundo sua própria natureza, o intelecto não é um agente falso, como o desejam afirmar os cépticos.

A infalibilidade do operatório não implica a infalibilidade de qualquer resultado, como analògicamente poderíamos ver no caso da operação do matemático. Se o intelecto falha, não falha *per se, sed per accidens*, por accidente. Se todos os dados forem certos, os resultados serão certos, desde que nossas paixões ou precipitações não nos levem a erros operatórios de nossa parte, não da operação enquanto tal.

Tomás de Aquino conceitua a verdade, segundo a linha aristotélica. (Enunciar, que, o que é, não é; ou: o que não é, é: é falso; mas enunciar, que o que é, é; e o que não é, não é, é verdade, diz Aristóteles). Dêste modo: *Veritas intellectus adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus esse, quod est, vel non esse, quod non est*" e "*verum est in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae*" (A verdade é a adequação entre o intelecto e a coisa, segundo o que diz o intelecto que é, o que é, ou não é, o que não é. O verdadeiro está no intelecto, segundo é conformado o intelecto com a coisa).

Em oposição a esta afirmativa, vimos a posição dos idealistas, relativistas cépticos, etc. cuja crítica já fizemos, tanto na parte sintética como na analítica, da Gnoseologia.

Estabeleçamos agora com clareza o sentido de *adaequatio*.

Diz Tomás de Aquino: "*Veritas est tantum in intellectu componente et dividente, non autem in sensu neque intellectu cognoscente, quod est* (i. e. *in apprehensione*).

A verdade está apenas no intelecto quando compõe e divide (quando une ou quando separa) não porém nos sentidos nem no intelecto cognoscente, o que o *quid é*, isto é, na apreensão. Quando diz que a coisa tem esta forma, isto é, quando compõe esta coisa com a sua forma ou quando nega, só aí há a verdade ou a falsidade.

Se o que é unido ou separado pelo juízo é unido ou separado na realidade, o que o juízo enuncia é verdade: do contrário, não. Portanto o que dá valor de verdade ao juízo é a realidade que o juízo expressa.

O juízo proclama uma realidade. Se o nosso intelecto trata metafìsicamente de uma essência como separada da coisa, não trata fìsicamente, porque essa essência não se separa da coisa. O entendimento humano pode abstrair o que na realidade é inseparável podemos tratar da rotundidade do pneu, mas apenas metafìsicamente, por que fìsicamente nêle está a sua rotundidade.

A primeira operação do entendimento consiste em separar, em contemplar a própria natureza da coisa, o ser da coisa como ser, depois, em segundo lugar, em separar o próprio ser da coisa (*Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... secunda operatio respicit ipsum esse rei*).

O que captamos primeiramente é *que* a coisa é, depois o *que* ela é.

Aqui é que vai estabelecer-se a *adaequatio* e no que ela consiste. É muito freqüente combater-se a noção da *adaequatio* sob a alegação de que, na verdade, não consiste senão numa *similitudo*, uma correspondência, uma *convenientia intellectus ad rem*.

Gilson expressa muito bem: " A primeira condição que se requer para a adequação de dois têrmos, é que, em certo modo, sejam um, sem deixar por isso de ser distinctos, que era o que queria significar a clássica definição da verdade. Pois bem, se não se tem cuidado, as não menos clássicas refutações dizem precisamente o contrário, porque em vez de conceber a verdade como uma propriedade transcendental do ser, vêem nela um carácter do conhecimento. É preciso contudo escolher aqui entre o idealismo e o realismo, e ater-se ao que se escolheu.

Denunciou-se freqüentemente o ridículo de tais refutações do idealismo, nas quais o realismo não triunfa tão fàcilmente, senão porque as fórmulas que refuta são primeiro interpretadas num sentido completamente realista. Muitas refutações do realismo pelo idealismo sofrem do mesmo mal. Pode-se preferir outra noção da verdade distincta da *adaequatio rei et intellectus;* mas para julgá-la absurda, começa-se primeiro pelo absurdo de interpretá-la torcidamente; e sôbre a base dessa falsa interpretação, refuta-se dizendo dela mil erros". (L"Etre et l'Essence).

A *adaequatio* não é identificação, mas analògicamente é a coisa (*formaliter* ou *intentionaliter*), não apenas a coisa (*realiter*). É uma relação de medida (*relatio mensurae*).

A *res* é a parte mensurada, enquanto o intelecto é a parte mensurante.

Só o intelecto divino poderia ter uma *adaequatio per identitatem*, nós apenas uma *relatio rationis*, uma relação de razão.

Em Deus há um conhecimento *stricte transcendentalem* (estrictamente transcendental), pois, para êle, a coisa é como a coisa é (*exhaustive*), para nós um conhecimento *late transcendentalem* (latamente transcendental), que não é ente como o ente é, mas como é para nós, *secundum modo cognoscentis*, sem excluir o que o ente é, enquanto é em si, pois, do contrário, cairia no idealismo, o que os escolásticos evitam.

A verdade não está só no entendimento, mas genuìnamente no ser, na coisa. O entendimento é verdadeiro na proporção que expressa o que é da coisa. Portanto, como dissemos, o que dá valor de verdade ao entendimento é a sua adequação à verdade da coisa, ao ser da coisa.

Para os gregos, como Platão sobretudo, a verdade é *alétheia*, ostentação, iluminação. Formado do alfa privativo e de *lethes*, esquecimento, é o não-esquecimento, o recordado, o que estava já, mas fôra esquecido, e que é recordado, descoberto, o que êle é.

A Verdade é para o ocidental a *veracidade*, a afirmação certa da existência; na escolástica toma uma acepção sintética, pois o *verum*, o verdadeiro, como o *ens* (ente), o *bonum*, (bem, com valor), e o *aliquid* "alguma coisa", (o *Etwas* de Hegel) são conceitos transcendentais do ser, pois que todo ser é um ente, um bem ou valor, alguma coisa e, sobretudo, verdadeiro. A verdade é assim uma *proprietas entis*, propriedade do ser, verdade ontológica, que por nós é captada gnoseològicamente e expressada lògicamente, como já vimos.

Diz Tomás de Aquino que a verdade encontra-se primeiramente nas coisas e secundàriamente do entendimento.

A primeira é a verdade ontológica e a segunda, a gnoseológica.

O que é, é verdadeiro, porque o ser não poderia ser falso, não-ser, pois do contrário não haveria o ser e sim o nada, o que é impredicável e impensável, pois para pensá-lo, exige-se o ser que pensa, que já é.

Portanto, a raiz da verdade está no ser e no ser da *entitas*.

Tudo é, portanto, verdadeiro, porque é; o falso está apenas no entendimento que une ou separa os têrmos; está no afirmar uma existência que não se dá ou em negar uma existência que se dá. A existência, conseqüentemente, é verdadeira.

Esta colocação concreciona as positividades dos existencialistas com as da escolástica, naturalmente pondo de lado o que entre elas é divergente.

E permite, afinal, compreender que as afirmativas de que "tudo é verdadeiro" (como a de Protágoras), o de que "tudo é falso" (como a de Górgias) são por si mesmas contraditadas formalmente.

Pois se tudo é verdadeiro, é verdadeiro também que "tudo é falso" e se tudo é falso, também que " tudo é falso".

Portanto, ante a colocação positiva da gnoseologia, até aqui, podemos dizer:

Tudo é ônticamente, enquanto tal, verdadeiro, mas nem tudo, gnoseològicamente, enquanto tal, é verdadeiro nem falso. O ser enquanto tal, é verdadeiro, mas nosso juízo sôbre o ser pode ser falso em sua *relatio rationis*, em seu papel mensurante. O metro é verdadeiro, enquanto metro, mas a medida realizada pode ser falsa, sem que a extensão do instrumento mesurante e a extensão do mensurado sejam falsas. Na operação pode-se falhar, não na operação em si enquanto tal, mas por accidente na adequação da operação, como já vimos.

O CRITÉRIO DA VERDADE

Artigo 2

O têrmo critério vem do grego *kriterion*, pedra de toque, que por sua vez vem de *krinein*, verbo grego, que significa julgar, de onde *krisis*, análise, e também abismo. Qual é o sinal, que temos da verdade? Qual o critério para avaliá-la?

Durante muito tempo, e ainda hoje entre muitos, prevaleveu e prevalece o *critério da autoridade*, que se costuma, indevidamente, chamar de pitagórico.

O critério da autoridade, como é compreendido em geral, coloca-nos em face de personalidades ilustres que afirmam idéias opostas.

Qual o critério para saber qual autoridade é mais autoridade que a outra?

O critério só seria o da própria verdade. Cairíamos, então, num círculo vicioso.

Embora o bom filósofo não siga sempre êste critério, há muitos que o seguem. A história humana mostra-nos que o critério da verdade está na afirmação do homem que tem autoridade.

Não só o homem comum, mas todos, em muitos momentos medíocres de nossa vida, apelamos para tal critério. Muitos desejam impor a sua opinião, estribando-a numa autoridade indiscutível como tal! No entanto, há casos, e não sempre na filosofia, em que êsse critério tem algum valor.

Por exemplo, em matéria de doutrina, deve-se aceitar a afirmação do autor, como verdadeira, quanto à sua doutrina.

Assim, no tomismo, a palavra de Tomás de Aquino deve prevalecer.

Mas também é freqüente observar os sequazes imporem, através de interpretações, afirmativas nunca pretendidas pelo autor.

Costumam outros dar como critério da verdade o *consentimento universal*. O testemunho é um critério de valor relativo também. Desnecessário alegar argumentos contra tal critério de validez duvidosa.

A *veracidade divina* (a *emunah* dos hebreus) é dada também como critério, pois Deus não nos enganaria. Mas a pergunta se proporia logo: onde fala Deus? Que sinal temos de que é palavra de Deus?

Ora, afirmam outros, o critério da verdade é a *evidência*. Tudo o que é perfeitamente claro, e que não se pode absolutamente desmentir, é verdade, dizem.

"Uma proposição é evidente se todo homem que dela tem a significação presente ao espírito, e se coloca a questão de saber se ela é verdadeira ou falsa, não pode absolutamente duvidar de sua verdade", diz Lalande no seu Vocabulário, ao definir a evidência.

Paul Janet responde: "se o critério é um sinal, é preciso que haja diferença entre o sinal e a coisa significada. Ora, a evidência não se distingue da própria verdade; ela é a própria verdade enquanto se manifesta ao espírito".

Neste caso, o critério da verdade é ela mesma. "Aquêle que tem uma idéia verdadeira, sabe ao mesmo tempo, que tem uma idéia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa", diz Spinoza.

* * *

Precisamos recordar que na acepção da *adaequatio* entre o intelecto e a coisa, há dois têrmos próprios:

1) a parte do sujeito cognoscente, o que o intelecto diz da coisa;

2) a parte do objecto, que tem o ser em si, independentemente da afirmação do sujeito.

O sujeito é um têrmo da cognição, e o objecto outro têrmo. Se um têrmo não pode conter outro, como pode o sujeito conhecer o objecto? Mas é preciso distinguir: não pode conter fìsicamente, mas pode *intentionaliter*, intencionalmente.

A relação da cognição surge de uma operação do *intellectus* e não muda a coisa, é uma *relatio rationis*, como já vimos.

A adequação, portanto, está entre o *ens rationis* com o *ens realis*. (1)

Vê-se que quase tôda objecção feita à concepção aristotélico-tomista da verdade não é procedente. Nem seria possível estudar aqui uma polêmica que já está tratada com exuberância e cuidado numa série de obras de autores escolásticos, que seria desnecessário compendiar.

O último e geral critério da verdade para os escolásticos é a *evidência objectiva*.

Como julgar da verdade? Que meio mais seguro que a evidência objectiva? Qual outra pode alcançar uma validez universal? Ela exige uma clara inteligibilidade da coisa pela mente. A evidência subjectiva, a potência nos dá verdades parciais. E essa evidência se distingue:

a) evidência intrínseca do têrmo absolutamente considerado (nos juízos analíticos);

b) evidência nos têrmos concretamente considerados (*terminis concrete consideratis*, nos juízos de experiência).

Os cépticos negam tal critério especulativo objectivo.

---

(1) "Uma coisa qualquer pode ser perfeita de dois modos. Primeiramente, segundo a perfeição de seu próprio ser, que o contém segundo sua própria espécie. Mas, porque o ser específico de uma coisa é distincto do ser específico de outra, resulta que em tôda a coisa criada falta, à perfeição por ela possuída, tanta perfeição absoluta quantas possuem tôdas as outras espécies; de tal sorte que a perfeição de uma coisa considerada em si é imperfeita, pois é parte da perfeição total do universo, a qual nasce da reunião de tôdas as perfeições particulares. Por isso, a modo de remédio desta imperfeição, há, nas coisas criadas, outro meio de perfeição, segundo o qual a mesma perfeição, que é a propriedade de uma coisa, se encontra em outra. Tal é a perfeição do cognoscente enquanto tal, porque, enquanto conhece, o conhecido existe em certo modo nêle... E segundo êste modo de perfeição é possível que, numa só coisa particular, exista a perfeição do universo inteiro". (Tomás de Aquino, *De veritate*, 2, 2).

Os subjectivistas de tôdas as épocas, desde Protágoras até Kant, inclusive os idealistas, dão como medida objectiva apenas a nossa cognição, e, desta forma, o último critério da verdade repousa na própria actividade cognoscitiva. Os anti-intelectualistas colocam o valor da cognição, num critério de ordem intencional alógico, (a vontade, como os *voluntaristas*) ou apenas na experiência vital e existencial, como muitos existencialistas. Outros, como Reid, no *senso comum da natureza*, outros apenas nas patências (como Jacobi) ou na fé voluntária (como Kant na Razão Prática), nas razões do coração (o que é ainda patência, de Pascal) ou na acção, como Blondel.

Para os pragmatistas a *verdade é o que tem bom êxito*. O útil para o ser humano é verdadeiro. A verdade da rapôsa, a verdade do sapo, não são as nossas. Mas são verdadeiras como as nossas verdades. Criamos um critério de verdade porque nos é útil criá-lo.

Se não cremos em verdades, como construiremos uma ciência e um saber? A verdade é útil. Uma idéia é verdadeira na proporção em que ela nos permite com facilidade operar sôbre a realidade, dominá-la, pô-la a nosso serviço.

É verdadeiro o que é verificado, o que se tornou verdadeiro. As verdades científicas são verdades verificadas. São verdades enquanto nos são úteis, e permitem dominemos a natureza.

Que vale uma verdade que não é pragmática, (de *pragma*, acção) que não se pode pôr em acção?

Mas perguntam os adversários do pragmatismo: finalmente que significa utilidade, bom êxito? Será o bom êxito do ladrão, o bom êxito do açambarcador que enriquece à custa da miséria alheia? Se responderem que depende das tendências de cada um se diria que tais tendências são até opostas, mesmo no indivíduo, onde certos bons êxitos podem, posteriormente, ser prejudiciais. Nesse caso, há diferenças entre os bons êxitos, e qual critério para julgá-los? Além disso a verdade não é verdade sòmente quando verificada. Se chove hoje em tal parte e ainda não verifiquei que tal se dá, não deixa de ser verdade que chove em tal parte.

Ora, o pragmatismo, afinal é céptico, mas contradiz-se como todo céptico, diria o objector. Se admite que a verdade é o útil, e que as verdades especulativas o são quando são úteis, já sabe que o verdadeiro é o útil.

F. C. S. Schiller, um filósofo pragmatista, argumenta da seguinte maneira: "a verdade é útil ou não é útil? A resposta só pode ser afirmativa. É o verdadeiro verdadeiro? Forçosamente é. É, portanto, o verdadeiro útil, e verdadeiro porque é útil. É portanto útil a verdade que é útil que seja verdadeiro que o verdadeiro é útil. É evidente que tôdas as vêzes que cuides de colocar a verdade, eu poderei, se o verdadeiro é útil, colocar a utilidade".

Mas, respondem os adversários: quando procuramos a verdade é a realidade que procuramos, e não a utilidade.

Mas de qualquer maneira não se pode fugir à afirmativa que o verdadeiro deve ser útil.

Na literatura, com Saint Exupéry, em "Terre des hommes" ouvimos estas palavras pragmatistas:

"A verdade não é o que se demonstra. Se neste terreno e não em outro as laranjeiras desenvolvem sólidas raízes e carregam-se de frutos, êsse terreno é a verdade das laranjeiras. Se esta religião, se esta cultura, se esta escala de valôres, se esta forma de actividade, e não tais outras, favorecem no homem esta plenitude, libertam-lhe um grã senhor que se ignorava, é esta escala de valôres, esta cultura, esta forma de actividade que são a verdade do homem. A lógica? Que ela se desembarace para dar conta da vida". Em suma, para os pragmatistas, a verdade é uma conquista humana.

Os tradicionalistas põem a verdade na autoridade do gênero humano (como Lamennais), ou na autoridade divina revelada.

A evidência objectiva para os escolásticos, como vimos, é o único critério da verdade, porque um juízo só é verdadeiro quando concorda com o objecto a que se refere, e a certeza disso só é possível quando o próprio objecto se manifesta a quem formula o juízo.

"A evidência é critério de verdade, ou seja, algo distintivo da verdade (verdade do conhecimento). A evidência envolve um mostrar-se do próprio ente, o qual significa que a verdade tem sua medida no ser das coisas. A evidência constitui o necessário fundamento lógico da certeza". (Brugger).

Depois de compendiar as diversas maneiras de conceber a verdade, estamos aptos a proceder a análise decadialéctica do critério da verdade.

ANÁLISE DECADIALÉCTICA DA VERDADE

Artigo 3

Examinadas as diversas posições referentes ao critério da verdade, salientando as positividades que surgem em cada uma delas, podemos estabelecer um critério decadialéctico, segundo o alcance humano.

A verdade está na mente e a verdade está nas coisas. Na mente, quando há uma afirmação que é adequada à verdade que está nas coisas.

Se alguns salientaram uma ou outra das posições da verdade, vemos fàcilmente que onde há uma *entitas*, quer real-física, quer real-metafísica, quer real-racional, etc., há uma verdade, não só ontològicamente considerada, na coisa (*in re*), como na adequação do nosso juízo com a coisa, na verdade do juízo, e na verdade do conteúdo juízo.

Dêste modo, o juízo como tal, abstraído do seu conteúdo, é uma verdade noética; o conteúdo objectivo a que se refere, em si, é uma verdade; o juízo como afirmação existencial do conteúdo pode ou não ser verdadeiro.

E como há sempre o ser, há sempre verdade, pois *ens et verum convertuntur*, o ser e o verdadeiro se convertem, como vimos na "Antologia".

Por isso, é natural que segundo as perspectivas das diversas posições filosóficas, no sector gnoseológico, surgissem maneiras também diversas de actualizar a verdade, embora só uma visão concreta e global nos poderia dar, conexionando as positividades, uma verdade dialéctica estructurada.

É fácil, recordando-se o que até aqui foi exposto, ter ante os olhos tais positividades. É também fácil verificar que os pontos de divergências estão apenas na afirmação unilateral e exclusiva de uma perspectiva, que ao afirmar o que nela há de positivo, nega o que há de positivo nas outras, ou então dá demasiadamente ênfase à sua positividade, com perigo de desmerecer o que outras estabelecem.

Façamos uma síntese:

Há uma positividade no dogmatismo quando afirma que podemos captar a verdade.

Tem uma forma viciosa no *dogmatismo sistemático*, que afirma que podemos captar a verdade *tota et totaliter* (tôda e totalmente).

O dogmatismo moderado, que aceita podemos captar apenas a verdade (*tota et non totaliter*) é positivo na afirmação da captação da verdade, que é nossa, e que não exaure *totaliter* a verdade.

O cepticismo, enquanto nega a captação *totaliter* da verdade, é positivo, e revela positividade ao reconhecer que não temos *totaliter* a verdade. É a posição do cepticismo moderado, ou até do metódico. Quando se torna sistemático, cai no vicioso, pois além de afirmar a impossibilidade da captação *totaliter* da verdade, afirma ainda a impossibilidade de captação de *tota* verdade, o que o atira, fatalmente, numa afirmação de que absolutamente não captamos a verdade, o que o nega como cepticismo absoluto por afirmar algo que proclama verdadeiro.

As outras espécies de cepticismo, como vimos, mais regionais, negariam apenas a captação *totaliter* num sector, e não noutro.

Subjectivistas em geral afirmam que a *adaequatio* depende de nosso intelecto. Ora, tal afirmativa positiva uma verdade como *relatio rationis,* mas como *relatio* (relação que é um ser assistencial, de *ad sistere,* como vimos na "Ontologia"), há portanto, uma verdade de relação.

Já salientamos a positividade dos objectivistas. E não é difícil, por sua vez, captar o que há de positivo no idealismo e no empirismo, já por nós tantas vezês evidenciado.

Há, no probabilismo, uma positividade, pois nosso conhecer em sua *adaequatio* com a coisa, se é *formaliter* (formalmente) exacto, não exaure *totaliter* a coisa. Por isso podemos saber mais ou saber menos, ou seja, o conjunto das verdades que podemos captar das coisas são em número maior ou menor, o que nos permite estabelecer que, globalmente, a verdade conhecida da coisa é mais ou menos próxima à verdade, por nós alcançável intelectualmente. Por que? Porque estamos *in statu lapsae,* em estado de queda, para os escolásticos, ou por que somos limitados, não importa. O probabilismo é vicioso quando afirma apenas a probabilidade, sem aceitar, no entanto, que temos verdades, embora não tenhamos *tota et totaliter* a verdade.

Quando o relativismo afirma que a nossa representação do mundo depende das nossas condições, afirma uma positividade. Mas quando daí, viciosamente, conclui que todo nosso conhecimento é *apenas relativo,* excluindo-lhe absolutamente a verdade, cai num absolutismo que o torna unilateral e dialecticamente falso.

O pragmatismo tem sua positividade ao afirmar a *adaequatio* entre as nossas verdades e o bem que buscamos. Se *bonum et ens convertuntur,* a busca do nosso bem é uma busca da verdade, e as nossas conseqüências práticas são humanamente verdadeiras. Mas quando exclui outras, cai no absolutismo, que é vicioso, porque nega outras positividades.

O criticismo kantiano, em suas modalidades, ao afirmar que não captamos *totaliter* a verdade noumenal é positivo, não o é quando daí absolutiza para negar outras positividades.

E poderíamos prosseguir nessa análise ao examinar os fenomenistas, os voluntaristas, os fenomenalistas, os racionalistas, intelectualistas, os empírico-racionalistas, os real-idealistas, os ideal-realistas, existencialistas, modernistas, etc.

Há sempre uma positividade salientada, mas a influência do que chamamos "tendência ao absolutismo" leva-os a unilateralidades viciosas, que os afastam de uma visão global da verdade, dentro dos diversos planos em que pode ser estudada, como o plano lógico, ontológico, ôntico, gnoseológico, psicológico, empírico, pragmático, etc.

Sintetizando nossa colocação ante o problema da verdade, podemos dizer o que segue:

Na relação entre sujeito e objecto (campo do sujeito e do objecto), temos a colocação da verdade no subjectivo, posição da verdade lógica; ou a colocação no objectivo, a verdade material da ciência, que se funda nos factos. Ora, os factos podem não ser úteis, mas são verdadeiros. Pois, se se disser que uma peste assola a cidade, e essa peste é comprovada por casos verificados pela ciência, eis um enunciado verdadeiro, apesar da sua não utilidade para o homem, mas há utilidade no método de verificação científica. Então, a utilidade, neste caso, é verificada no método.

No campo do sujeito, há uma verdade intuitiva, captada pela intuição que nos dá uma segurança, e outra verdade racional, que é a formal.

Temos uma verdade humana no que conhecemos, mas no que desconhecemos não podemos deixar de aceitar que também há uma verdade potencial para nós, não captada ainda pelo homem.

Se nos colocamos no campo do objecto, podemos ver os factos, segundo sua actualidade ou segundo a sua virtualidade. É captável a verdade actual no objecto, mas também dispomos de meios para captar as virtuais, (potenciais, etc).

Há, portanto, uma *verdade nas coisas, ôntica e ontològicamente* considerada.

Há uma *verdade nos juízos*, quando adequados às coisas.

Há uma *verdade lógico-formal*, quando os juízos são adequados entre si.

O facto do ser, que é o existir, é verdadeiro. Nós o captamos, segundo nossos esquemas.

Há a adequação entre o facto e o esquema, e temos a *verdade ontológica*.

Há adequação entre o esquema e o facto, e temos a *verdade meramente lógica*.

Há adequação dos esquemas entre si, quando o esquema é adequado aos outros, e temos a *verdade formal*.

Se o facto se dá, e é verificável, temos a verdade material ou de ciência.

São inseparáveis essas verdade? Não vem tôda discussão como conseqüência das diversas posições unilaterais ao enfrentar êste tema?

A verdade dialéctica, que é concreta, só pode ser aquela que é dada pelo facto, pela adequação do esquema com o facto, do facto com o esquema e do esquema com os esquemas da sua constelação esquemática.

Expliquemos: Ao analisarmos a "teoria da projecção", na polêmica das universais, verificamos, de modo claro, que há uma correspondência entre a ordem ontológica e a ordem gnoseológica, que se impõe pela unidade do ser. As restrições gnoseológicas surgem de tôda a crítica verificada até aqui. Se não há um conhecer *tota et totaliter*, há pelo menos de *tôda* a coisa, não *exhaustive*, mas apenas *intentionaliter* da coisa. Se o esquema noético de qualquer espécie não exaure a totalidade esquemática da coisa, a ela se refere com adequação.

A verdade dialéctica não exclui ademais todos os cooperantes que se coordenam na realização do facto. Um conhecimento *totum* da coisa implica uma escalaridade, e pode ser aumentado à proporção que aumente o conhecimento de tôdas as predisponências, além da emergência, que cooperam para a formação do facto, mesmo quando êste é considerado apenas formalmente, ou mesmo quando consideramos apenas formalidades que se referem a perfeições, como sabedoria, etc. Tôdas elas têm correspondências fácticas, como muito bem o salienta e mostra Tomás de Aquino, através de sua positiva contribuição no tema da analogia, que estudamos na "Ontologia".

Se se procurar em cada verdade, em todos os campos, as suas correspondentes colocações analógicas, a verdade dialéctica surge, sem afastar, contudo, sua marca humana. Não é ela exaustiva, mas é escalarmente ampliável, sem que um conhecimento maior exclua o valor de verdadeiro ao menor. Êste ponto é de salientar, pois conhecer-se menos de uma coisa não é um êrro total. E haveria falsidade sòmente quando considerássemos ser exaustivo êsse conhecimento.

E o nosso conhecimento fundamentalmente verdadeiro quando se funda êle em captações com o valor de verdadeiro, isto é, quando essas assimilações esquemáticas correspondem a esquemas dialécticamente bem construídos. Por isso, o nosso saber pode ser verdadeiro sem ser *totum et totaliter* verdadeiro; basta que o seja *totum*. Por outro lado é conseqüentemente ampliável, sem que tal implique relatividade da verdade, mas apenas uma relatividade dos nossos modos de conhecer a verdade, da qual não somos excluídos enquanto a considerarmos *tota et non totaliter*. Dessa forma, a verdade decadialècticamente considerada não exclui as positividades das diversas posições gnoseológicas, as quais por suas excludências desviam-se para um terreno vicioso.

A verdade dialéctica, é portanto, a síntese da verdade material, da verdade ontológica, da verdade lógica e da verdade formal.

Onde tôdas são adequadas entre si, temos uma verdade dialécticas. Só há, portanto, um critério seguro de verdade: aquêle que nos dá uma evidência da adequação de tôdas elas.

Alcançamos assim a verdade absoluta? Não, mas alcançamos a verdade dentro dos nossos esquemas; alcançamos uma verdade imanente aos factos e a nós.

A verdade transcendental, por ultrapassar-nos, já não é uma verdade pròpriamente nossa, mas que nos caberia conquistar. Já exige outros métodos, e outra critèriologia, que em outras obras esboçaremos e estudaremos.

Mas, obedecendo à concreção dialéctica, podemos estabelecer verdades intelectuais.

Mas é possível atingir a êste critério dialéctico? A resposta melhor a esta pergunta será dada no decorrer dos próximos livros, pois mostraremos que ao tratar de qualquer tema, podemos colocá-lo em face dessas quatro verdades. E o que não se coloca em face delas será sempre suspeito de êrro. (1)

Poderão alguns perguntar: mas como poderíamos aplicar a objecto transcendental êsse critério?

(1) É o que demonstramos apodìctamente em "Filosofia Concreta".

Não há nenhum impedimento que busquemos o máximo de concreção. E os próprios temas transcendentais permitem que não separemos o que ganhamos em todos os campos do saber humano. E quando chegarmos lá, teremos a evidência e a patência segura de que o divórcio entre ciência, religião, filosofia e metafísica, foi producto de uma crise que tem sua origem na visão parcial, abstracta, de todos os que se colocaram ante o tema da verdade.

O ser é o que é. Nossos esquemas também são, e reproduzem o ser, embora nem todo o ser. Êles são adequados, *formaliter* e *intentionaliter*, ao ser.

Um exemplo nos aclarará nosso método.

Aproveitamos a dificuldade apresentada por Tomás de Aquino na "Suma Teológica TI, q, 27, a. 1.":

"Processão significa movimento para fora. Ora, em Deus não há móvel nem estranho. Logo tampouco há processão".

Examinemos a primeira premissa. Tôda processão (que vem de *pro* e *cadere*) é um mover-se, uma moção. Mas é tôda moção para fora?

Não nos mostra tôda processão uma topicidade (de *topos*, lugar)? Se assim fôr, há na processão um transitar de um lugar, *topos*, para outro.

Mas tôda processão implica uma acção. Num acto intelectual de entendimento, há processão, mas não há topicidade, pois o entendimento não procede dêste lugar para aquêle ali. (Nem procede para fora, mas para dentro). Então há processão *ad extra* (para fora), como também *ad intra* (para dentro). Eis um facto que cientìficamente se pode comprovar. Temos aqui uma verdade material.

Conseqüentemente, não é uma verdade lógica afirmar que processão significa movimento para fora, porque a idéia de processão implica tanto uma acção que transita *ad extra*, como *ad intra*. Então, a primeira premissa é em parte falsa ao excluir a processão *ad intra*, porque há exemplos reais de processões diferentes.

A conseqüência do silogismo é fundamentalmente falsa.

Vemos, como o exemplo de uma verdade material pode corroborar uma verdade lógica e até formal, e até ontológica.

O raciocínio de Tomás de Aquino procede assim, dialècticamente, não só neste como em outras soluções que dá aos grandes problemas ontológicos.

A providência homogeneizante da razão leva a querer construir um conceito rígido e homogêneo de verdade. A adequação desejada é a identificação. A verdade deve identificar-se consigo mesma. O que se diz e o de que se diz devem identificar-se para a razão. Ora, como tal é impossível, pois tôda identificação, dialècticamente, inclui as distinções, contradições, contrariedades, nunca poderemos resolver o problema da verdade em têrmos e em campo meramente racional, tomada a razão aprioristicamente.

E eis por que malogram tôdas as tentativas de um critério racional abstracto da verdade. A verdade é concreta. O enunciado, com esquemas abstractos da verdade, vale pela sua adequação.

A verdade das coisas é o ser das coisas; é ontològicamente êle mesmo, idêntico a si mesmo. Mas nossos enunciados são escalares; por isso têm um valor, e êsse valor está na validez dêles ao enunciar *intentionaliter* a verdade.

Só podemos ter um critério de que nossos enunciados são verdadeiros: é quando, sob todos os aspectos da verdade para nós, êle é adequado com o objecto, isto é, ôntica (material), ontològica, lógica e formalmente.

O ÊRRO

O contrário da verdade é o falso. O conceito de verdade é um conceito racional, por isso é excludente. Ou é... ou não é... O falso, por ser também racional, ou é... ou não é...

O *êrro* e a *certeza* já são intuitivos. Por isso um êrro pode ser maior ou menor; são escalares.

O *êrro* está no espírito que julga, não na coisa. E há êrro quando acreditamos verdadeiro o que é falso. A *certeza* é uma convicção do espírito, e como o êrro pode ser falsa.

O êrro nasce de uma ilusão ou de uma delusão.

É *ilusão* quando o êrro está em nós. Há *delusão*, quando o mundo exterior nos ilude, e julgamos ver o que não é. Neste caso ainda, o êrro continua em nós. Se as coisas nos deludem é porque somos iludíveis por elas, sem que elas deixem de ser o que elas são.

A luta humana é a luta contra o êrro. O homem tem a nostalgia da verdade. Êle a busca em tudo; quer tê-la. Já temos a posse virtual da verdade, pois só nos satisfaz como verdadeiro aquilo que completa a plenitude interior. Sabemos que a verdade é, e a procuramos. Queremos a posse actual da verdade.

Eis aí o supremo ideal do homem: *a posse actual da verdade*, que é ainda perfeição.

E os que aceitam que a única verdade está longe do homem, ou o desesperam, ou lhe prometem a conquista dela, como o fazem as religiões.

Seja como fôr, graças à posse virtual da verdade, e no anseio da sua posse actual, encontram as religiões a base universal para a sua acção e também para justificarem-se.

Seria covardia renunciar à verdade; por isto tôda religião tem sempre um quê de heróico.

BIBLIOGRAFIA CITADA NESTA OBRA

JOSEPH MARÉCHAL: "Le point de départ de la Métaphysique".

FRANCISCO MORANDINI: "Logica Maior".

JOSEPHUS GREDT O. S. B.: "Elementa Pholosophiae" (2 vols.).

TOMÁS DE AQUINO: "De Veritate", "De Potentia", "Summa Theologica", etc.

PARTHENIUS MINGES: "J. Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica".

ETIENNE GILSON: "Jean Duns Scot — Introduction à ses positions fondamentales".

LORENZ FUETSCHER: "Acto y Potencia" (ed. espanhola).

IOANNIS A SANCTO THOMA: "Cursus philosophicus thomisticus" (3 vols.).

DUNS SCOT: "De Primo Princípio".

NICOLAI HARTMANN: "Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis".

KANT: "Kritik der reinen Vernunft".

DESCARTES: "Oeuvres complètes".

SPINOZA: "Tratactus de intellectus emendatione".

LEIBNITZ: "Monadologie".

LOCKE: "Essays concerning human understanding".

BRUGGER: "Dicionário de Filosofia".

Deixamos de citar a bibliografia consultada, referindo-nos apenas às obras apontadas no texto.